prodomo

zeitschrift in eigener sache

Nummer 5 - Februar 2007 3 Euro

Mystizismus oder Kritische Theorie?
Debatte um Marxsche Positionen

Das Geld des Geistes
Sechs Thesen zur Kritik der formalen Logik

Geburt der Shoah aus dem Geist der Moderne?
Anmerkungen zu H. G. Adler

Minority Report
Islamophilie und Sektenphobie

Naivität und Urzustand
Über Paul Klees Spätwerk

#5

Inhalt

Editorial: In eigener Sache ..... Seite 4

HORST PANKOW: Minority Report
Islamophilie und Sektenphobie ..... Seite 5

German Images (3)
BASTIAN ASSION: „Wutausbrüche" und ihre Folgen ..... Seite 9

JAN HUISKENS: Avantgarde für alle ..... Seite 10

INGO ELBE: Marxismus-Mystizismus
oder: die Verwandlung der Marxschen Theorie in deutsche Ideologie ..... Seite 11

REDAKTION PRODOMO: Alles klar?!
Eine Replik auf Ingo Elbe ..... Seite 19

PHILIPP LENHARD: Das Geld des Geistes
Sechs Thesen zur Kritik der formalen Logik ..... Seite 22

FABIAN KETTNER: Geburt der Shoah aus dem Geist der Moderne?
Korrekturen anlässlich der Neuauflage von H.G. Adlers Buch *Theresienstadt 1941-1945* ..... Seite 26

Rezensionen

JAN HUISKENS: Wir nennen es Schwindel
Holm Friebe und Sascha Lobo entdecken die Ich-AG neu ..... Seite 34

DIRK LEHMANN: Nach der verlorenen Zeit ..... Seite 35

JÖRG FOLTA/JAN GERBER: Der Filzstift als Waffe
Göttinger Autonome versuchen sich als Künstler ..... Seite 37

GEORG WEERTH: Brief an Ferdinand Lassalle ..... Seite 39

MICHAEL BERKE: Naivität und Urzustand
Das Kölner Museum Ludwig präsentiert Paul Klees Spätwerk ..... Seite 40

Termine ..... Seite 42

Die Website der Prodomo ist zu finden unter

http://www.prodomo-online.tk

In eigener Sache

Liebe Leserinnen, liebe Leser,

zunächst einige Worte in eigener Sache: die uns durch finanzielle Missstände aufgezwungene Entscheidung, die *Prodomo* als Online-Ausgabe herauszugeben, hat sich als kleiner Erfolg entpuppt. Da nun alle Artikel online abrufbar sind, werden sie eifrig verlinkt und diskutiert, das mit der letzten Ausgabe eingerichtete kostenlose PDF-Abo ist offensichtlich sehr gefragt. Die kopierten Exemplare der *Prodomo* sind bei Veranstaltungen mit unseren Autoren oder per Bestellung weiterhin zu erwerben.

Schwerpunkt dieser Ausgabe ist eine Debatte zwischen Ingo Elbe von der *Roten Ruhr Uni* aus Bochum und der Redaktion, die sich um grundsätzliche Fragen materialistischer Gesellschaftskritik dreht. Die Debatte wird in der nächsten Nummer fortgesetzt, Beiträge sind wie immer erwünscht.

Zu den Auseinandersetzungen um eine Berliner „Großdemonstration" gegen Ahmadinedschad werden wir uns vorerst nicht ausführlicher äußern, weil uns die aufgeregte Beschuldigung, die Redaktion *Bahamas* argumentiere „im Kern antisemitisch", nicht nur mangelhaft begründet, sondern sogar von ganz anderen als inhaltlichen Gründen getrieben scheint. Wir meinen aber, dass auch hier in Westdeutschland, einige hundert Kilometer von der Hauptstadt entfernt, schnellstens eine Debatte über die Zukunft der Israelsolidarität einsetzen sollte, damit unsinnige Bündnisse ebenso wie ein bloßes „Raushalten" vermieden werden können. Kommunistische Israelsolidarität, die ihren Namen verdient, schielt nicht auf Anschlussfähigkeit, sondern benennt die sozialen Voraussetzungen für Antisemitismus und Antizionismus. Die kritische Theorie des Antisemitismus impliziert, die falschen Verhältnisse ebenso zu denunzieren wie alle Versuche, diese negativ aufzuheben. Ein bürgerlicher Antitotalitarismus, der solch regressiven Antikapitalismus personalisiert und damit von seinen gesellschaftlichen Voraussetzungen trennt, greift in der Kritik zu kurz und weigert sich, die demokratischen Ideologen und Helfershelfer der Antisemiten anzugreifen. Eine ätzende Kritik an diesen Ideologen, heißen sie nun Tony Judt oder Noam Chomsky, Christian Ströbele oder Günter Grass, ist eine praktische Solidarität mit den Bedrohten, die ohne das identifikatorische und illusorische „Einfühlen in die Opfer" auskommt. Von einer bloß verbalen Solidarität mit den potentiellen Opfern des Antisemitismus, den Juden, hat niemand etwas außer dem sich Solidarisierenden selbst, der sich mit einem solchen Gebaren ein gutes Gewissen verschafft. Deshalb gilt gerade in Zeiten, in denen der politisch korrekte Antisemitismus seine Salonfähigkeit bereits hinter sich gelassen hat und auf dem besten Wege ist, ideologisches Allgemeingut zu werden, dass nur radikale Kritik sich dieser Tendenz noch in den Weg stellen kann. Ein verständnisvolles Gutzureden und Verharmlosen macht die Situation nur noch schlimmer, weil es die individuelle Ohnmacht verdoppelt. Sollten - jüdische oder nicht-jüdische - Bürger, die von der Kritik der falschen Gesellschaft nichts wissen wollen, gegen Antisemitismus demonstrieren, so ist das schön und gut; ein bloßes Mitmachen aber hilft nur dabei, zu vernebeln, dass der Antisemitismus sich nicht auf dem Wege des „demokratischen Diskurses" aus der Welt schaffen lässt; dass kurzfristig allein die „Kritik der Waffen" hilft und langfristig die Abschaffung von Verhältnissen, die den Antisemitismus aus sich heraus produzieren. ■

In diesem Sinne,
Redaktion Prodomo

Köln, Februar 2007

Die Prodomo kann als kostenlose PDF-Version oder für je € 3 zzgl. € 1 Versandkosten (ab #3 als Kopie) bestellt werden.

#1 Aus dem Inhalt: Philipp Lenhard über den Höhenflug des Deutsch-Pop / Fabian Kettner über Christoph Türcke / Walter Felix über den Wahnkampf der SPD / Alex Feuerherdt über linke Ressentiments gegen den FC Bayern München

#2 Aus dem Inhalt: Bastian Assion über die Wahl in Israel / Horst Pankow über den Muslim-Test / Joachim Wurst über Jürgen Habermas / Dirk Lehmann über deutschen Antikapitalismus / Felix Hedderich über Dogma 95

#3 Aus dem Inhalt: Jan Gerber über die Geschichte des Antiimperialismus / Fabian Kettner über die Historisierung der Bewegungen / Jan Huiskens über Islamkonvertiten / Esther Marian über Karneval, Teil 1 / Horst Pankow über die BND-Affäre

#4 Aus dem Inhalt: Horst Pankow über einen Deutschen Islam / Dirk Lehmann über Mao und Nasrallah / Fabian Kettner über Fiamma Nirenstein / Ingo Elbe über Alfred Schmidt / Jan Huiskens über die offene Gesellschaft und ihre Freunde / Esther Marian über Karneval, Teil 2

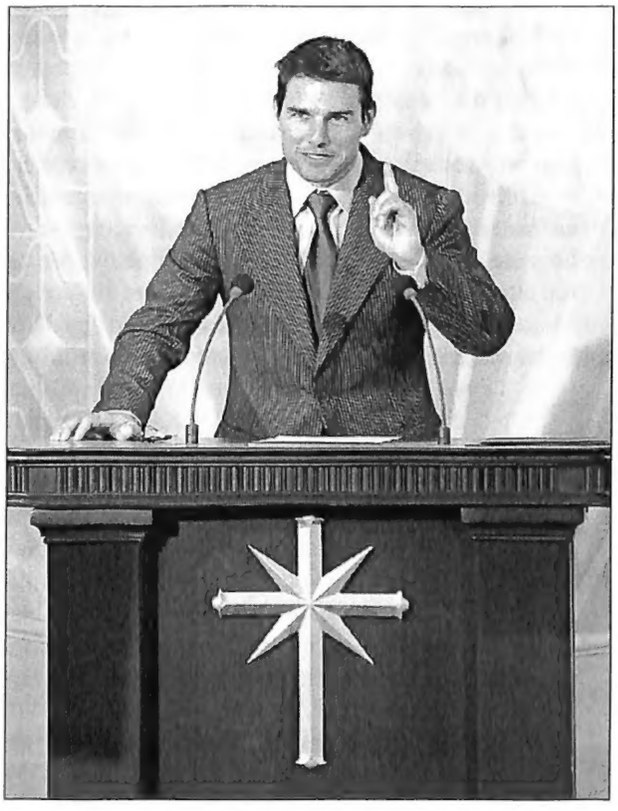
Minority Report

Islamophilie und Sektenphobie

HORST PANKOW

Manchmal sieht man sich beim Betrachten laufender Ereignisse zur Korrektur von Ansichten veranlasst, die man zuvor für gut begründete hielt. In einer solchen Situation befand ich mich Anfang des Jahres, als sich die Unrichtigkeit einer bis dahin von mir - auch in dieser Zeitschrift (1) - vertretenen Einschätzung über einen interessanten Nebeneffekt der deutschen Islamophilie erwies. Die Sektenphobie der Deutschen, hatte ich angenommen, die bis in die späten 90er Jahre bizarre Blüten vor allem mit der öffentlichen Erregung über gemutmaßte Verschwörungsabsichten der US-amerikanischen *Scientology-Church* hervorbrachte, würde der Vergangenheit angehören, mit der sich entfaltenden Islamophilie hätte sie sich schlichtweg überlebt. Denn wer sich mit dem Islam und seinen barbarischen Implikationen so gut zu arrangieren versteht wie Staat und Gesellschaft hierzulande, scheint über die sachlich lächerliche Verteufelung einer verschwindend kleinen Minderheit von religiösen Spinnern weit erhaben. Wer der Ausbreitung einer auf Koran und Scharia gründenden tatsächlichen Parallelgesellschaft so gelassen bis unterstützend begegnet wie die Deutschen und ihr Staat, braucht sich über die im Vergleich zu den islamischen Communities mikroskopisch kleinen Segmente von Heilsgläubigen anderer Richtungen doch wirklich nicht zu echauffieren.

Selbstverständlich war mir klar, dass der deutsche Staat - wie jeder Staat - auch weiterhin grundsätzliche Zweifel an der staatsbürgerlichen Loyalität der als *Psychosekten* geschmähten Gruppen hegen würde. Schließlich handelt es sich bei ihnen ja zumindest solange um unzuverlässige Vereine, wie sie die Weisheiten ihrer erleuchteten Führer als wahrhaftiger und vor allem verbindlicher ansehen als entsprechende Emanationen des staatlichen Souveräns.



Scientology-Prominenz: Tom Cruise

Aber das gilt für den Islam und die Söhne Allahs auch und noch in stärkerem Maß. Während Scientologen und Ähnliche bislang der christlichen Maxime, dem Kaiser zu geben, was des Kaisers ist, folgten und ihr *Terror* sich schlimmstenfalls als *Psychoterror* gegen eigenwillige Mitglieder richtet, gehen die Rechtgläubigen des Islams ein paar Schritte weiter. Es war ja kein scientologisches Familiengericht, das Anfang 2006 in Berlin-Neukölln dem jüngsten Sürücü-Sohn die Knarre in die Hand legte, damit er im Namen des Allmächtigen seine Schwester Hatun richtete, weil die sich erdreistet hatte zu „leben, wie eine Deutsche"; der nicht zuletzt *physische Terror*, mit dem die geschätzten *Muslime* die Geltung ihres politreligiösen Wahns vertreten, war aber hierzulande niemals Anlass für Zweifel an der Zivilisationsfreundlichkeit des Islam. Unter vorsätzlich anmutender Absehung von den solche Taten begründenden und legitimierenden religiösen Quellen wird stets zwischen einem als grundsätzlich friedlich vorgestellten Islam und seiner irgendwie fehlgeleiteten Interpretation durch übereifrige Anhänger unterschieden. Ein argumentatives Verfahren, das z. B. sehr an die Verharmlosung polizeilicher Brutalität, falls sie denn mal auf öffentlich artikuliertes Befremden stößt, als „Übergriffe" und „bedauerliche Einzelfälle", von denen die „Rechtsstaatlichkeit" insgesamt nicht tangiert werde, erinnert.

Angesichts des Relativismus gegenüber der von Anhängern des Islams tatsächlich ausgeübten Eigengesetzlichkeit und des Verständnisses, das man vor dem Hintergrund einer sich verschärfenden weltpolitischen Konkurrenz zwischen EU und USA den antiamerikanischen und antiisraelischen Ambitionen islamischer Anspruchshalter nicht erst seit dem berüchtigten 11. 9. entgegenbringt, schien die Einschätzung, „Peanuts" wie

die scientologische Kirche und ihre Gläubigen könnten für die deutsche Öffentlichkeit zum vernachlässigenswerten Schnee von gestern werden, durchaus zutreffend sein. Das war ein Irrtum. Ein Irrtum, der in der peinlichen Rubrik „Rationalisierung des Irrationalen" zu archivieren sein wird.

Weltverschwörung der Sekten

Eine Welle der Panik schien im Januar durch die Berliner Innenstadt zu rollen. Wer davon auf den Straßen nichts zu bemerken vermochte, wurde durch die Lektüre der Tageszeitungen, vor allem ihrer Lokalteile eines anderen belehrt. Die pure Angst schien umzugehen. Und wie immer, wenn erwachsene Deutsche von solchem Affekt ergriffen werden, galt ihre Sorge zunächst der Brut: „Eltern haben Angst um ihre Kinder", hieß es im *Tagesspiegel* am 6. Januar, „täglich wenden sich besorgte Charlottenburger an die Sektenbeauftragte des Senats". Die Nennung der Adressatin zeigte an, dass diesmal nicht vor der Klimakatastrophe oder den Kinderschändern Angst verspürt wurde, sondern vor der Weltverschwörung der Sekten. Zunächst aber machten die ungewöhnlich milden Temperaturen dieses Winters - Achtung Klimakatastrophe! - den Berlinern offenbar viel mehr Angst als die Objekte der Sektenbeauftragten. Denn, wie der *Tagesspiegel* ebenfalls vermeldete, erreichten diese Person „seit November ... täglich ein bis zwei [!] besorgte Anrufe oder Briefe aus Charlottenburg. Eltern haben Angst, dass ihre Kinder auf dem Schulweg beeinflusst werden könnten." Nun haben Kinder bekanntlich kein Anrecht auf eine Beeinflussung, die nicht von ihren Eltern und staatlich bestallten Erziehern bzw. lizensierten Massenmedien ausgeht, Erwachsene aber eigentlich auch nicht, sonst bedürfte es keines Verfassungsschutzes und ähnlicher Dienste. Die nichtautorisierte Beeinflussung der Brut schien ein Aspekt, aber nicht Grund der Berliner Panik zu sein.

Auch der Anlass schien sich in einer banalen Immobilienangelegenheit zu erschöpfen: „Im November hat die umstrittene Scientology-Organisation ... ein neues Gebäude bezogen. Heute in einer Woche sollen die sechs Stockwerke mit 4000 Quadratmetern in Anwesenheit von Scientology-Prominenz eingeweiht werden." Um solcher Neuigkeit mit mehr als der ihr adäquaten Gleichgültigkeit zu begegnen, musste den Lesern schon mehr geboten werden. Dies erfolgte im *Tagesspiegel* durch Heranziehung einer kompetenten auswärtigen Autorität, was in Berlin immer gut ankommt, weil es den Weltstadtcharakter des Kaffs betont: „'Es ist zu befürchten, dass nun in der neuen Berliner Repräsentanz Scientologen aus ganz Europa zusammengezogen werden', sagt Ursula Caberta, die in der Innenverwaltung des Hamburger Senats die Arbeitsgruppe Scientology leitet, die einzige dieser Art in Deutschland." Mit einem gelangweilten „Na und", schließlich würden ein paar hundert Bekloppte mehr in Berlin auch nicht besonders auffallen, wollte man das Blatt schon beiseite schieben, da stieß man auf eine retrograde Chronologie: „Erst vor drei Monaten wurde in London ein neues Gebäude eröffnet, 2004 in Madrid, vor sechs Jahren in Brüssel." Auch nicht besonders brisant, aber dann kam's *hammerhart*: „'Die Neueröffnungen sind Teil einer Kampagne, die zum Ziel hat, Europa endgültig zu scientologisieren', sagt Ursula Caberta." Oh mein Gott, kommt nun doch der Untergang des Abendlandes, den zu betreiben man den lieben Muslimen seitens islamophober Machenschaften bislang noch erfolglos anzuhängen versuchte. Dafür spricht zumindest die Quelle allen Übels, das Geld und seine dubiosen Besitzer: „Das Gebäude", weiß der *Tagesspiegel*, „hat eine Firma aus Kopenhagen gekauft; Scientology ist Mieter." Wer Kopenhagen uninteressant findet, steht als einfältiger Naivling da, aber „auch das verwundert Caberta nicht. ‚Die treten nie direkt als Käufer auf, auch in den anderen Städten waren es internationale Investmentbüros. Das Geld kommt aus den USA."

Das waren die entscheidenden Worte. Die endgültige Scientologisierung Europas wird an der Wall Street organisiert. Nicht nur ihre Immobilienerwerbungen zeigen, dass ein großer Teil des Kontinents bereits in scientologischer Hand ist: „Die Sekte hat bereits in Brüssel vorgemacht", enthüllt die *taz*, „was mit eifriger politischer Beziehungspflege zu erreichen ist. Wegen des Lobbying der Scientologen wurden französisch-belgische Überlegungen für ein Gesetz nie Realität, das Sekten die Arbeit erschweren sollte, wenn sie psychisch-manipulative Methoden anwenden." Und in Berlin haben die Verschwörer bereits wichtige Teile der Justiz unter ihre Kontrolle gebracht: Vor vier Jahren verfügte das Verwaltungsgericht die Einstellung der Scientologen-Observation durch den Verfassungsschutz. Dass diese Entscheidung nur von gehirngewaschenen Zombies in schwarzen Roben getroffen werden konnte, darüber ließ der *Tagesspiegel* keinen Zweifel aufkommen, als er ungewöhnlich ausführlich aus einer Klageschrift der Konspirateure zitierte, „der das Gericht und die Innenverwaltung gefolgt" seien: „Bei der Scientology-Kirche hat es nie etwas gegeben, das einer Beobachtung bedurft hätte. Erwähnungen in den Verfassungsschutzberichten wurden gezielt als Diskriminierungsinstrument eingesetzt. Die in den letzten Jahren veröffentlichten Berichte der Berliner Verfassungsschutzbehörde sind an Substanzlosigkeit und Banalität nicht zu überbieten." Der perfide Schachzug offenbarte nicht nur die vorangeschrittene Scientologisierung der Berliner Justiz, er bewirkte, dass nun „der Innenbehörde die Hände gebunden" sind. „Da wir die Organisation nicht beobachten", zitiert der *Tagesspiegel* einen Sprecher des Innensenators, „wissen wir auch nichts." Es war bekanntlich eine diabolische Meisterleistung des Teufels, der Welt Glauben zu machen, er existiere gar nicht ...

Wie zu erwarten, sollte sich bald engagierter Widerstand gegen das Komplott erheben. Bei der Eröffnung des Gebäudes, an der wie zur frivolen Verhöhnung aller professionellen und ehrenamtlichen Sektenbeauftragten

auch Personal der US-Botschaft teilnahm, hielten junge Leute die aufrüttelnde Losung „Gehirnwäsche - nein danke!“ hoch. Diese kreative Initiative ergänzten die Betreiber einer benachbarten Kleinkunstbühne mit dem Rückgriff auf eine bewährte Tradition der Reichshauptstadt: An der Eingangstür hatten sie - Warnung und Bekenntnis in einem - den Hinweis „Scientology-Mitglieder haben bei uns Hausverbot“ angebracht. Bekennertum stand nun auf der Tagesordnung: „Ich frage mich“, so abermals die umtriebige Ursula Caberta im *Tagesspiegel*, warum die richtigen Kirchen sich noch nie dagegen gewehrt haben, dass sich Scientology Kirche nennt.“ Sollten etwa auch die ... ? Nein, auch bei den Richtigen regt sich Widerstand. Einer, der die letzten zweieinhalb Jahrzehnte im heldenhaften Abwehrkampf gegen die Sektengefahr verbrachte, ist Thomas Gandow, er hatte einst als gläubiger Maoist („Liga gegen den Imperialismus“) einen religiösen Weg beschritten, auf dem ihn später die Anstellung als „Sektenbeauftragter der evangelischen Landeskirche“ in Berlin erwartete. „Das Wort ‘Kirche’ komme von dem griechischen ‘kyriakion’ und bedeute ‘zum Herrn gehörend’. Der Herr“, wird Gandow vom *Tagesspiegel* wiedergegeben, „das ist Jesus Christus. Mit Jesus aber habe Scientology nichts gemein. Im Gegenteil, sagt Gandow. Scientology-Gründer L. Ron Hubbard habe behauptet, Jesus Christus habe nicht existiert und das Christentum sei ein elektronisches Implantat.“ Da hatte der Kerl aber Glück, in einem elektronischen Zeitalter zu leben, sonst hätte er leicht als menschliches Implantat eines Scheiterhaufens enden können. Merkwürdig nur, dass Gandows Kollege von der katholischen Konkurrenz, die doch einst für die Implantierung von Scheiterhaufen im öffentlichen Raum zuständig war, sich heute so defensiv verhält: „Die Aufgabe der katholischen Kirche sei es vielmehr, darüber aufzuklären, was Scientology macht. Und da bemerke man schnell, dass das mit Kirche und Religion nichts zu tun hat, sondern viel mit ‘Wald- und Wiesenpsychologie’.“

An so was wird freilich das Abendland nicht zuschanden gehen. Und so bedurfte es des berufenen Mundes von CDU-Generalsekretär Roland Pofalla tatsächlich Aufrüttelndes zu sprechen. Der Berliner Senat „habe mit seiner beliebigen Politik in Wertefragen ein Klima geschaffen, das solche Organisationen anziehen müsse. Wer den Kampf gegen gefährliche Seelenfänger ernst nehme, dürfe nicht den christlichen Religionsunterricht abschaffen, ‘wie Berlin das getan hat’.“ (*Tagesspiegel*, 11. Januar 2007) Gut gebrüllt, Löwe. Vielleicht wird die einstige Frontstadt Berlin ja zum Ausgangspunkt einer antiscientologischen Reconquista Europas.

Sektenphobie und Islamophilie

Ob diese jedoch im Zeichen des Kreuzes stattfinden würde, ist fraglich. Wesentliche Verbündete bei einem solchen Projekt dürften dem entschieden widersprechen. „Deutschland wird geliebt, weil man die Werte liebt, die sein Volk auszeichnen“, sagt Hadayatullah Hübsch, Sprecher der fundamentalislamischen Ahmadiya-Bewegung in einem Interview mit *Hier & Jetzt* (Nr. 3/2006), einem von den Jungen Nationaldemokraten herausgegebenen Blatt. Der mit der Legende eines 68er-Veterans versehene Hübsch vereinigt in seiner Person Deutschtum und Islamismus und macht das auch anhand seiner Haltung zu Wertefragen im Jungnazi-Blatt deutlich: „Dass trotz aller Verfallserscheinungen von Moral und so weiter bei Muslimen familiäre Bindungen noch einen hohen Rang einnehmen, ist für viele in unserem Land doch eine positive Herausforderung.“

Natürlich legt man hierzulande keinen Wert darauf, den Interviewer als Bündnispartner zu gewinnen, als Neonazi gilt er als Volksfeind und persona non grata. Den Interviewten aber schätzt man schon: Etwa zur gleichen Zeit, als in Berlin das schreckliche Ausmaß der Scientologisierung Europas offenbar wurde, eröffnete die Ahmadiya-Bewegung eine Moschee in einem nördlichen Vorort des Berliner Bezirks Pankow. Anwesend waren neben allerlei Moslem-Prominenz auch Vertreter der lokalen Politik, der Bezirksbürgermeister hielt eine freundschaftlich gestimmte Ansprache. Zuvor hatte es heftige Proteste der Anwohner gegen den Bau gegeben. Obgleich diese bemüht den allgemeinen Konformismus in Inhalt und Vokabular reproduzierten und nur bescheiden in Frage stellten, dass die islamischen Werte mit denen eines idealisierten Westen tatsächlich vereinbar wären, wurden sie in der Öffentlichkeit durchweg als neonazistisch denunziert. Ihre öffentlichen Distanzierungen von Neonazis konnten ihnen da auch nicht helfen - im Gegenteil, dadurch schienen sie sich nur noch verdächtiger zu machen. Eine signifikante Rolle in der Denunziationskampagne spielten Teile der Berliner Schrumpf-Linken: „Hoyerswerda in Pankow" titelte die *Jungle World* und die Gruppe Kritik und Praxis rief gar zu einer proislamischen Demonstration am

Scientology-Hysterie anno 1996

Berliner Stadtrand auf; erfreulich daran war nur die geringe Teilnehmerzahl.

Die allgemeine Befürwortung des Moschee-Baus konnte durch die Nähe der Bauherren zu Nazi-Gedankengut, die der Ahmadiya-Sprecher nicht nur im zitierten Interview bekräftigte, nicht getrübt werden. Weder das Wissen um seine Publikationen in einem rechtsradikalen Verlag noch ein der *Jungen Freiheit*gewährtes Interview - was bei anderen zumeist für einen peinlichen Skandal sorgt - änderten daran etwas. Interessanterweise ist die Ahmadiya-Bewegung eine Vereinigung, deren Strafanzeige gegen eine Islamkritikerin wegen Verstoßes gegen § 166 StGB (Gotteslästerungsparagraph) von einem deutschen Gericht abgewiesen wurde. Das Gericht sah sich nicht in der Lage, die inkriminierten, von der Kritikerin gezogenen Parallelen zu nationalsozialistischem Gedankengut beziehungsweise mafiösen Strukturen als strafrechtlich relevant zu bewerten. Es handele sich dabei vielmehr um „eine Auseinandersetzung in der Sache". (2)

Die Schriften der Ahmadiyas sind im Internet allgemein zugänglich (www.ahmadiya.de). Jeder kann sich dort ein Bild darüber machen, was die Mitglieder dieser Organisation beispielsweise über Frauen, Homosexuelle und Juden denken und wie sie gedenken, mit diesen umzugehen. Niemand braucht die oben zitierte Nazi-Postille zu erwerben, um darin etwa auch Äußerungen des Ahmadiya-Sprechers nachzulesen wie: „Für viele [Muslime] ist Hitler immer noch ein großer Führer. Man schätzt an den Deutschen ihre sprichwörtlichen Tugenden, Zuverlässigkeit, Pünktlichkeit, Sauberkeit, Opferbereitschaft." So etwas findet sich in breitgetretenerer Form auch in den Ahmadiya-Internettexten. Darüber aber sprechen auch solche Scientologen-Jäger nicht, die behaupten, diese Texte zu kennen. Vom *taz*-Interviewer auf mögliche Ähnlichkeiten zwischen den Protesten gegen Scientology und denen gegen Ahmadiya angesprochen, antwortet Frank Nordhausen, „Sektenexperte" der *Berliner Zeitung*: „Das kann man nicht vergleichen. Ich kenne die Ahmadiya-Gemeinde und weiß, dass es dort nicht zu erwarten ist, dass die auf der Straße Schulkinder und Passanten agitieren."

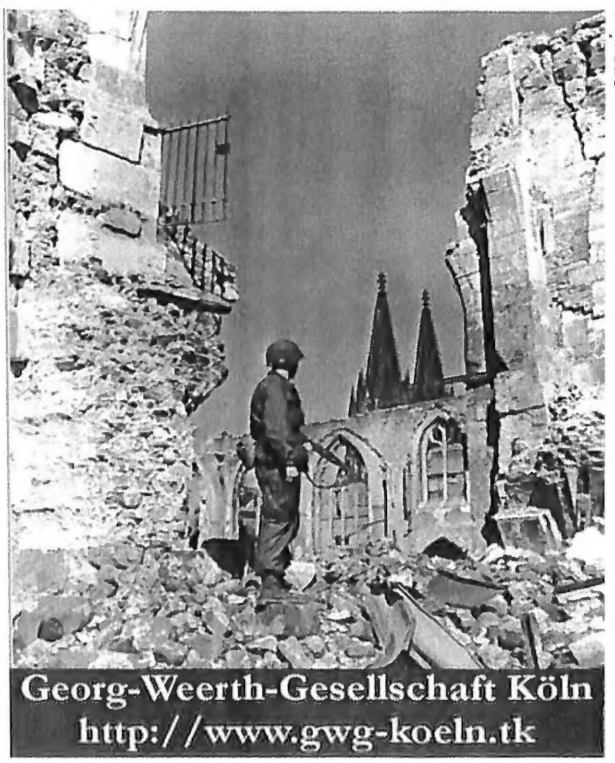
Deutsche Sektenphobie und Islamophilie sind also kein Widerspruch. Im Gegenteil, sie ergänzen sich vielmehr. Die Deutschen geben sich aus dem gleichen Grund so genussvoll der Dämonisierung kleiner Psychogruppen hin wie dem Konsum von allerlei Romanen und Filmen über Illuminaten, Tempelritter und obskure Komplotte. Es handelt sich um eine projektive Faszination. Es sind eigene Allmachtswünsche und -phantasien, die auf die in allen Fällen *fiktiven* Verschwörer übertragen werden. Wer möchte nicht in solchen Zeiten wie diesen an den Möglichkeiten einer Organisation partizipieren, die Reichtum, Macht und Einfluss verheißt, obwohl man dafür mit den staatlich legitimierten und garantierten Mitteln nicht ausgestattet ist. Freilich ist der staatliche Souverän nicht nur von abgrundtiefem Misstrauen gegen alle Parallelvereinigungen erfüllt, er ist auch stärker als diese, in seiner Macht steht es, über Legalität oder Illegalität ihrer Existenz zu entscheiden. Darum ist die phantasierte Rolle eines Sekten*opfers* attraktiver als die eines realen Mitglieds. Denn so erreicht man zweierlei: Man kann seine Omnipotenzphantasien in Form der genussvollen Beschäftigung mit den Bösen intensiv ausleben und kann als Opfer gleichzeitig auf die Protektion der großen Sekte Deutschland spekulieren. Das ist zwar meist von wenig Erfolg gekrönt, aber so laufen staatsbürgerliche Spekulationen nun mal. Für die daraus resultierende Enttäuschung bietet die deutsche Islamophilie die Hoffnung auf eine einfache und gerechte Lösung. Eine Lösung, die zwischen Juni 2004 und Juni 2005 mindestens 4.000 Deutsche in Anspruch nahmen: Sie konvertierten zum Islam. (3) ■

Anmerkungen:

(1) Vgl. Horst Pankow, *Der Muslim-Test*, in: *Prodomo*, Nr. 2/2006, S. 18-21.

(2) Sören Pünjer, *Allahs nützliche Idioten*, in: *Bahamas* Nr. 51/2006. Dieser informationsreiche Artikel beschreibt aufschlussreich Hintergrund, Szenerie und Verlauf der Auseinandersetzung um den Moscheebau bis etwa Ende 2006.

(3) Diese Zahl gab Mitte Januar das dem Bundesinnenministerium assoziierte „Islam-Archiv" bekannt. Im vorherigen Registrierungszeitraum lag die Zahl bei knapp über 1.500. Ein rasanter Anstieg also, dessen Brisanz noch durch den Umstand unterstrichen wird, dass es im Islam keine einheitliche Registrierungsweise gibt, man die Zahl der Moslems nicht so einfach erheben kann wie etwa die der Christen. Die Zahl der Konvertiten könnte daher noch wesentlich höher sein.

anzeige


„Wutausbrüche" und ihre Folgen

BASTIAN ASSION

Wenn in Deutschland eine Friedensdemonstration angekündigt wird, dann kann mit 99-prozentiger Wahrscheinlichkeit davon ausgegangen werden, dass es sich um eine antiamerikanische und/oder antisemitische Manifestation handelt. Die Friedensdemonstranten eint ein Hass auf die mit Israel und den USA assoziierten westlichen Werte, welche den Deutschen nach 1945 aufgezwungen werden mussten und die nun - im Zeichen der Regimechange-Strategie - auch die islamischen Gesellschaften bedrohen. Ob eine Friedensdemonstration mehrheitlich von Linken, Nazis, Bürgern oder Moslems durchgeführt wird, ist nur noch an der Wortwahl erkennbar. Während Linke, sobald es um Israel geht, meistens noch von „Besatzern" oder „Zionisten" sprechen, haben Moslems weniger Probleme, offen auszusprechen, welcher Wunsch sie antreibt. Nämlich: „Tod den Juden".

Deshalb darf es nicht überraschen, dass diese Vernichtungsdrohung bei einer Demonstration gegen den Libanonkrieg am 24. Juli 2006 in Saarbrücken erschallte, als drei Personen die Frechheit besaßen, dem dort versammelten antisemitischen Mob, der unter anderem Hisbollah- und Hamasfahnen mit sich führte, einen symbolischen Protest durch das Zeigen zweier Israelfahnen entgegen zu setzen. Die israelische Fahne erzürnte dabei Nasrallahs willige Vollstrecker so sehr, dass sie ihren Worten Taten folgen ließen: Etwa 50 der 350 Demonstranten stürmten auf die drei Protestler zu und fingen an, auf sie einzuprügeln, wobei einer der drei am Auge verletzt sowie eine der Israelfahnen von ihnen erbeutet und zerrissen wurde. Nur durch schnelle Flucht und das Eingreifen der Polizei konnten schlimmere Verletzungen vermieden werden. Dass die Demonstranten ihre Arbeit nicht vollenden, also: die als Juden Identifizierten nicht zu Tode prügeln konnten, störte die friedliebenden Anhänger des Propheten, so dass nach Beendigung der Demonstration fünfzig mit Dachlatten bewaffnete Gotteskrieger durch die Saarbrücker Innenstadt zogen und die Israelfreunde - glücklicherweise vergeblich - suchten.

Momentan hat die Aktion zumindest für einen der drei Antifaschisten zusätzlich ein juristisches Nachspiel. Seit Mitte September ermittelt das saarländische LKA gegen ihn aufgrund des mutmaßlichen Verstoßes gegen das Versammlungsgesetz. Nach den zwei anderen Beteiligten wird nach wie vor gefahndet. Die Fahndung diente unter anderem zur Begründung einer am 27. Oktober 2006 bei dem Beschuldigten durchgeführten Hausdurchsuchung - die inzwischen vom Landgericht Saarbrücken für rechtswidrig erklärt wurde - bei der ein Laptop, ein Computer sowie diverses Aktenmaterial beschlagnahmt wurden. Die Begründung dieser Durchsuchung verdient es, zitiert zu werden: Der Beschuldigte habe „durch Hochheben israelischer Flaggen und Rufen 'hoch lebe Israel' bei einen Teil der , wie ihm bekannt, antiisraelisch eingestellten Demonstranten emotionsgeladene Wutausbrüche und infolge dessen von diesen ausgehende Handgreiflichkeiten und volksverhetzende Äußerungen wie 'Tod den Juden' verursacht". (1) Die Begründung lautet also: Sobald Moslems einen Juden entdecken, sind sie nicht mehr fähig, rational zu denken, sondern ihre verständliche emotionale Betroffenheit aufgrund der Gebaren des Weltjudentums lässt ihnen keine andere Wahl, als den lokalisierten Feind anzugreifen. Der Israelfreund ist wie der Jude also selber schuld, wenn er totgeschlagen wird, da er die Gefühle der Moslems durch seine Anwesenheit verletzt, und so emotionale Wutausbrüche beziehungsweise Vernichtungsgedanken bei den eigentlich friedliebenden Moslems auslöst.

Neben der Staatsanwaltschaft hat sich natürlich auch die Linke zu Wort gemeldet. So fand am 23. Januar in Saarbrücken eine Demonstration von mehreren Antifagruppen aus dem Saarland statt, die sich gegen Polizeirepression und deutsche Zustände richtete. Im Aufruf zur Demonstration heißt es: „Exemplarisch für die ansteigende Repression gegenüber Migranten, Antifaschisten sowie sozial schwachen Menschen stehen einige Vorfälle aus Saarbrücken in den letzten Monaten" (2). Die Verfolgung der israelsolidarischen Antifaschisten, die erst durch die Zusammenarbeit von islamischem Lynchmob und deutscher Justiz möglich wurde, wird so gleichgesetzt mit gewalttätigen Übergriffen der Saarbrücker Polizei auf Migranten und Drogenabhängige. Die Solidarität erfolgt also aufgrund der staatlichen Verfolgung von Antifaschisten und nicht aufgrund dessen, dass das Tragen einer Israelfahne in Deutschland nach wie vor zu körperlichen Angriffen führen kann. Die Demonstration war somit keineswegs israelsolidarisch - auch wenn sich die meisten Teilnehmer wohl als Freunde Israels verstehen würden -, sondern stellt vielmehr eine Verharmlosung der Vorfälle dar. ■

Anmerkungen:

(1) alle von mir verwendeten Informationen zu den Vorfällen können nachgelesen werden auf der Seite www.antifa-saar.de.vu. (Orthografie und Grammatik wie im Original.)

(2) http://www.fightthepower.de.vu/.

Avantgarde für alle

JAN HUISKENS

Es ist schon merkwürdig, dass einem verzweifelten Revolutionär und Avantgardedichter über ein halbes Jahrzehnt nach seinem Selbstmord noch eine solche Karriere beschieden ist. Doch Wladimir Majakowskis Forderung „Her mit dem schönen Leben!" hat Hochkonjunktur. Gerade erst hatte die Gewerkschaftsjugend unter diesem Motto eine Kampagne gegen Neoliberalismus durchgeführt, da folgt ihnen schon die Kölner Hiphop-Formation Microphone Mafia, die aus dem Slogan einen peppigen Song zusammen mixte. Dumm nur,

Wladimir Majakowski

dass auch die deutsch-national gesinnten Sozialrevolutionären Sozialisten Halberstadt nun für März eine Demonstration mit dem gleichen Titel ankündigen. Was kann man da nur machen? Die Linksradikalen aus Frankfurt am Main halten sich angesichts bevorstehender revolutionärer Unruhen jedenfalls nicht mit solchen Nebensächlichkeiten auf. Deshalb nennen auch sie ihre Randale-Demo gegen die „Show der Reichen", den Opernball, einfach „Her mit dem schönen Leben!"

Ob sie alle den Majakowski schon mal zur Hand genommen haben, bevor sie ihn zitierten? Möglich wär's immerhin. Schließlich sind bei ihm nicht nur Gedichte über „Arbeitermacht" und „Genosse Lenin" zu lesen, sondern auch Elaborate gegen den verteufelten Imperialismus. Über die USA beispielsweise schreibt er: „Amerika ist nämlich nur deshalb ein einziger großer Fremdenverband, damit es besser Ausbeutung, Spekulation und Kommerzgeschäftigkeit betreiben kann." Und das, wenn schon nicht die Huldigungen an das untergegangene Vaterland der Werktätigen, gefällt wohl auch den braunen Jungs aus Halberstadt. Aber man sollte Majakowski nicht Unrecht tun. Andere Umstände, andere Maßstäbe.

Das gilt jedoch nicht für die Organisatoren der Frankfurter Opernballdemonstration. Wenn sie, nach dem Ende des nationalen Sozialismus, der sonst für Weisheiten wie die zitierte Majakowskis zuständig war, immer noch den Volksmob gegen die Reichen auf die Strasse bringen wollen, dann ist es aus mit der Nachlässigkeit. Ihr Transparent, dass die „Charaktermasken des Kapitals" allen Ernstes zu „demaskieren" fordert, lässt Schlimmes erwarten. So richtig haben sie die Marxsche Redeweise von den Charaktermasken wohl nicht verstanden, wenn sie sie geradezu als Aufforderung begreifen, das Kapital endlich zu personifizieren. Und was heißt hier „demaskieren"? Den Manager eines kapitalistischen Unternehmens braucht man gar nicht erst zu entlarven, der bekennt selber ganz stolz, dass er schon so manches zur Profitmaximierung beigetragen hat.

Was bleibt? Wie immer, der Kampf gegen Nazis. Denn die hatten sich - war's Zufall oder nicht? - natürlich auch wieder unter die Demonstranten gemischt; schließlich sind auch sie „Gegen Kapitalismus!", wie ein aktuelles Plakat der Freien Kameradschaften verkündet. Doch wie soll man sie erkennen, seit sie aussehen wie waschechte Linke? Das, erklärt ein anonymer Autor bei Indymedia, ist schwer: „Hey Leute, auf dem Baseler Platz waren doch 2 Typen die diese komischen Nazishirts trugen, weiss denn jemand was genaueres über die (haben ja schliesslich ewig welche mit denen diskutiert)? Waren dass jetzt nun Nazis? Werden Nazis jetzt etwa auch auf AntiFa Demos toleriert?" Schwer zu sagen. Denn die beanstandeten T-Shirts trugen einen Slogan, der das Zeug hat, in Zukunft genauso beliebt bei allen Freunden des Sozialismus zu werden, wie der Majakowskis. Auf den T-Shirts stand: „We can't relax with Israel", was offenkundig keinen der versammelten Antikapitalisten so sehr störte, dass er dem Spuk ein Ende bereitete. ■

Links? Rechts?
Hauptsache antisemitisch.

Es folgen drei Texte zur Kritik der politischen Ökonomie. Vor einigen Wochen kam es per E-Mail zu einer kleinen Auseinandersetzung mit Ingo Elbe, der der Kritischen Theorie „Marxismus-Mystizismus" vorwirft. Weil dieser Vorwurf die Grundlagen materialistischer Gesellschaftstheorie berührt, erschien es uns wichtig, die Debatte öffentlich auszutragen; zumal die Reflexion auf die basalen Prämissen der kommunistischen Kritik heute zunehmend für irrelevant oder gar unzeitgemäß gehalten zu werden scheint, was einer theoretischen Beliebigkeit Tür und Tor öffnet.

Text 1 ist Ingo Elbes These, Text 2 eine Replik der Redaktion und Text 3 eine ergänzende Hintergrundbetrachtung zur Kritik der formalen Logik von Philipp Lenhard. Im nächsten Heft wird Joachim Bruhn von der Initiative Sozialistisches Forum aus Freiburg dann Stellung zu den vor allem gegen die ISF erhobenen Vorwürfen beziehen.

Die Redaktion

Marxismus-Mystizismus

oder: die Verwandlung der Marxschen Theorie in deutsche Ideologie

INGO ELBE

„Die Deutschen sind, wenigstens auf dem Gebiet der Philosophie, so sehr an das Obskure, Unverständliche, Schwülstige, Verworrene gewöhnt, daß ihnen gerade das Verständliche das Unverständliche, das Klare das Dunkle, das Begreifliche das einzig Unbegreifliche ist".

Ludwig Feuerbach (1)

Im Jahr 1964 monierte Hans Albert, seines Zeichens Vertreter des Kritischen Rationalismus im damaligen 'Positivismusstreit', den Gestus „dialektischer Verdunkelung" (2), mit dem Theodor W. Adorno und Jürgen Habermas ihr Paradigma einer kritischen Gesellschaftstheorie von vermeintlich traditionellen Wissenschaftsstandards abzuheben gedachten. Diesen Gestus hat Albert später auch polemisch als Ausdruck einer „deutsche[n] Ideologie" (3) bezeichnet, deren Quellen er in Hegel und Heidegger identifizierte. Ohne die antihegelianische Hybris des Kritischen Rationalismus teilen zu müssen, ist im Rückblick tatsächlich zu konstatieren, dass im Gefolge von Adorno (4), aber auch traditionelleren marxistischen Denkern, in Fragen einer Methodologie kritischer Theorie einige obskurantistische Behauptungen in die sich antipositivistisch dünkende Linke Einzug gefunden haben, die bis heute fortwirken. Daran konnte auch eine ‚neue Marx-Lektüre' wenig ändern. Ja, in dieser entwickelten sich solche Tendenzen bisweilen in ihren extremsten Varianten - nun unter dem Label einer 'Rekonstruktion' der Kritik der politischen Ökonomie firmierend. Drei Momente sind hier vor allem zu nennen: Die fehlende Explikation der eigenen Begriffe bis hin zu den Kapriolen eines „regellosen Sprachspiel[s]" (5), die Jean Améry treffend als „Jargon der Dialektik" beschrieben hat; die Konfusion deskriptiver und normativer Ansprüche in einem äquivoken Kritik- und Rationalitätsbegriff; und letztlich die mystische Behauptung realer Paradoxien in der Wirklichkeit des Kapitalismus und der affirmative Bezug auf logische Widersprüche zu deren Erfassung, die in der Behauptung der Initiative Sozialistisches Forum, das Kapitalverhältnis sei „an sich selbst unverständlich, historisch und logisch" (6), ihre letzte und konsequente Schwundstufe erreicht. Die Beharrlichkeit, mit der von verschiedensten Interpreten versucht wird, offensichtlichen Unsinn in Marx' Ökonomiekritik zu entdecken, diesen mit der Aura von wahlweise 'theorie'- (ISF) oder 'aufklärungskritischer' (*Krisis*) Tiefsinnigkeit zu versehen und zur emphatischen Intention des Marxschen Ansatzes zu adeln, ist also in der Marx-Rezeption, insbesondere derjenigen der letzten 40 Jahre, kein neues Phänomen.

Es geht dabei um nicht weniger als die Frage, was kritische Gesellschaftstheorie überhaupt bedeuten kann und in welcher Weise sie sich von 'affirmativer', 'ideologischer', 'bürgerlicher' oder 'traditioneller' Theorie abzugrenzen hat. Zur Klärung dieser Fragen könnten drei Herangehensweisen von Interesse sein: 1) Bezieht sich Kritische Theorie wesentlich auf Marx' Ökonomiekritik als eine Art 'discours de la méthode' (7), dann wäre zu ermitteln, in welcher Weise Marx Kritik an der politischen Ökonomie seiner Zeit übt, welche Wissenschaftsstandards er beibehält und welche er als gegen-

standsinadäquat verabschiedet (8). 2) Dabei könnte untersucht werden, inwiefern die von irrationalistischen Positionen vorgebrachten Unterstellungen eines 'realparadoxen' Kerns der Kritik der politischen Ökonomie, bzw. ihres Gegenstands, den Marxschen Intentionen angemessen sind (9). 3) Anschließend wäre zu überprüfen, welche Berechtigung der bereits mit Lukács einsetzende und in der Frankfurter Schule ausgearbeitete positivismuskritische Marxismus hat und welche Parallelen bzw. Unterschiede es zur Positivismuskritik des kritischen Rationalismus und der analytischen Philosophie gibt (10).

Nicht Foucault mit Adorno-Brille, sondern: Hans Albert

Aus nachvollziehbaren Gründen werde ich mich im Folgenden auf ausgewählte Aspekte des Punktes 2) beschränken. Dies macht auch deshalb Sinn, weil es in den diesem Artikel vorangegangenen Diskussionen vornehmlich um die Frage ging, ob die mystischen Positionen das 'Kapital' von Marx angemessen interpretieren, also etwas zum Verständnis des Textes beitragen, der von allen Seiten der Debatte als unverzichtbares Moment einer emanzipatorischen Kritik des gegenwärtigen Zustands gilt. Die Frage einer 'Begründung' des Rationalitätsstandards, von dem ich ausgehe, kann hier nicht Thema sein (11).

I.
Unterschiede machen. Einige methodologische Vorbemerkungen

Gegenstand dialektischer Darstellung in der Kritik der politischen Ökonomie ist die Struktur eines gesellschaftlichen Ganzen sowie dessen strukturbedingte Entwicklungstendenzen, seine innere Historizität. 'Entwicklung' der Formen gesellschaftlichen Reichtums (und Zwangs) bezeichnet nicht die Rekonstruktion ihrer geschichtlichen Entstehung, sondern die Erklärung einer Struktur gleichzeitig existierender und sich wechselseitig (voraus-)setzender Formen. Dialektische Darstellung ist primär die begriffliche Reproduktion eines unter bestimmten, nicht vom System selbst gesetzten, Bedingungen produzierten und sich stets reproduzierenden Gegenstands, der 'an sich' real existiert, aber 'für uns', als begriffener Gegenstand, noch entfaltet werden muss. Für die begriffliche Entwicklung besteht damit die Notwendigkeit eines Nacheinanders in der Darstellung. Denn es ist unmöglich, reell gleichzeitig existierende Formen sprachlich ebenso gleichzeitig zu reproduzieren. Marx' Theorie im 'Kapital' ist dabei Wesenserkenntnis im Sinne der Rekonstruktion eines empirisch nicht unmittelbar erfassbaren gesellschaftlichen Struktur- und Handlungszusammenhangs - und zwar mittels der Erarbeitung einer nichtempirischen Theorieebene, die die Erklärung empirischer Erscheinungsformen, wie des Geldes oder des Profits, allererst ermöglicht. Marx verfolgt damit ein „Prinzip der Entwicklung der ökonomischen Kategorien bei Differenzierung unterschiedlicher Abstraktionsebenen" (12). Kategorien wie abstrakte Arbeit, Wert oder Mehrwert haben dabei keine unmittelbaren empirischen Referenten, die Aufeinanderfolge der Kategorien (z.B. Ware und Geld) ist nicht als eine historische von jeweils für sich existierenden Sachverhalten, sondern als begriffliche Analyse zu verstehen.

Es sind also unterschiedliche Abstraktionsebenen zu unterscheiden. Hinzu kommt, dass Marx nicht nur eine Analyse des realen Zusammenhangs von Reichtumsformen gibt, sondern daraus zugleich erklärt, warum diese als Naturformen menschlichen Zusammenlebens verkannt werden. Es sind also zusätzlich zwei Analyseebenen, Formanalyse und Ideologiekritik, zu unterscheiden. Dass Marx auch durch Theoriekritik der politischen Ökonomie zentrale Erkenntnisse gewinnt, bedeutet nicht, dass Formtheorie mit Ideologiekritik identisch ist. Beide sind verbunden, müssen aber hinsichtlich ihres Aussagengehalts insofern getrennt werden, als dass Marx mit bestimmten Aussagen die verkehrten Auffassungen der politischen Ökonomie referiert, um sie aus der Formanalyse heraus als notwendig falsche zu erklären. Eine Vielzahl von mystischen Deutungen zentraler Kategorien des 'Kapital' ist dem Unverständnis der Abstraktions- und Analyseebenen der Marxschen Darstellung der Reichtumsformen geschuldet. So werden z.B. metatheoretische Aussagen, in denen Marx den im Rahmen des jeweiligen Abstraktionslevels bereits erreichten Erkenntnisstand über das Objekt der Analyse reflektiert, als letztgültige objekttheoretische Aussagen missverstanden (Beispiel: Wert als „Gedankending") oder es werden Aussagen über die (verkehrte) gedankliche Verarbeitung der existierenden Reichtumsformen seitens der Warenbesitzer als Beschreibungen der wirklichen Struktur des Gegenstands verstanden (Beispiele: „objektive Gedankenformen", „verrückte Formen" oder „automatisches Subjekt") (13).

Die meisten der unten besprochenen Beispiele marxistischer Unsinnsproduktionen betreffen die Deutung der 'dialektischen Einheit' widersprüchlicher Momente. Dialektisches Denken impliziert eine Unterscheidung von Verstand und Vernunft. Verständiges Denken ist dabei als solches definiert, das bei unvermittelten Gegensätzen stehen bleibt und sie fixiert (also nur 'Realoppositionen' kennt), vernünftiges aber als eines, das zudem deren Vermittlungen/Einheit/Zusammengehörigkeit berück-

sichtigt (14). Es kommt nun alles darauf an, wie die Begriffe Vermittlung/Einheit/Zusammengehörigkeit verstanden werden. Das scheint der Kernpunkt der Frage zu sein, inwiefern der Gegenstand des 'Kapital' ein rational (im Sinne von vernünftig) begreifbarer ist (15). Im Gegensatz zu der vorschnellen und Tiefsinn heischenden Identifizierung von dialektischen mit logischen Widersprüchen, muss nun konstatiert werden, dass in der *Marxschen* Dialektik ein Vernunfttypus präsent ist, der innere Vermittlungen denkt und zugleich auf „bleibende Differenz[en] innerhalb der Vermittlung" (16) pocht. Marx' Konzept des Widerspruchs, der Bewegungsformen findet, schließt somit „die Vermittlung der Extreme ein, ohne daß diese miteinander vermischt werden" (17). Allein durch ein solches Konzept von Dialektik können wir die theologisch-phantastische Welt hölzerner Eisen oder von Dingen, die zugleich und in derselben Hinsicht Gesellschaftliches und Ungesellschaftliches sind, verlassen und zu einer wirklichen Erkenntnis des Kapitalismus gelangen, zu einer Kritik, welche die Gegenwart zu **begreifen** und nicht bloß zu be- und verurteilen weiß (18).

II.
Das ‚credo, quia absurdum est' (19) marxistischer Theologen

„Die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik"

Karl Marx (20)

Eine kleine Auswahl gängiger irrationalistischer Behauptungen wird nun kurz, kursiv gesetzt, referiert, bzw. in Frageform dargelegt. Die Antwort/Widerlegung folgt dann jeweils auf dem Fuße.

1 *Zeigt sich der realparadoxe Charakter des Gegenstands der Ökonomiekritik nicht bereits daran, dass der Wert „die identische Präsenz des logisch einander Ausschließenden"* (21), *die Ware „wie der Christ [...] die Einheit des Endlichen und des Unendlichen [...] gleichzeitig Sein und Nichtsein"* (22) *ist, „ein 'Ding'" bezeichnet, „das doch kein Ding ist"* (23) *oder anders ausgedrückt Waren „als Sachen real geworden [sind], obwohl sie keine Sachen sind", weil sie „ein Produkt der Entfremdung, [...] irreale, wenn auch versachlichte Größen"* (24) *darstellen? Ist nicht die „komplizierte Beziehung"* (25) *von Tauschwert und Gebrauchswert allein in einer einzigen Fußnote aus einer Selbstverständigungsschrift Marxens richtig erfasst worden, in der es heißt: „Ist nicht Wert als die Einheit von Gebrauchswert und Tauschwert zu fassen? An und für sich ist Wert als solcher das Allgemeine gegen Gebrauchswert und Tauschwert als besondre Form desselben?"* (26).

Die Einheitsdimension von Gebrauchswert und Wert ist ohne jeden logischen Widerspruch denkbar (27). Zunächst gilt der **Wert** selbst als gesellschaftliche Einheitsdimension von Privatprodukten. Die isoliert voneinander produzierten Güter werden als Waren, das heißt durch das Absehen von ihren Gebrauchswerten und das Reduzieren auf Produkte abstrakter Arbeit, in ihrer Wertdimension aufeinander bezogen und so vergesellschaftet. Der Wertgrund ist die abstrakte Arbeit als Realabstraktion. Abstrakte Arbeit als Nominalabstraktion (28) ist eine Eigenschaft, die jeder Ware als Produkt menschlicher Arbeit zukommt. Das konstituiert sie allerdings noch nicht zur Wertsubstanz. Diese ist nur gegeben, wenn Arbeitsprodukte in ihrer Eigenschaft als bloße Produkte menschlicher Arbeit im Tausch aufeinander **bezogen** werden. Damit ist die Wertsubstanz eine rein relationale Eigenschaft, die nicht-relationale Eigenschaften als Träger besitzt. Vom Wert als Einheitsdimension zu unterscheiden ist die **Ware** als Einheit von Gebrauchswert und Wert, die zunächst nur das Nebeneinanderbestehen zweier verschiedener Bestimmungen - stofflicher und gesellschaftlicher - desselben Gegenstands meint. Eine Ware ist „in einer gesellschaftlich-unspezifischen Hinsicht Gebrauchswert, d.h. ein Stück bearbeiteter Natur [...], und in einer gesellschaftlich-spezifischen Hinsicht Wert" (29).

1879/80 kritisiert Marx anhand von Adolph Wagners Ansatz genau die oben angeführte identitätsphilosophische Konzeptualisierung des Verhältnisses von Gebrauchswert und Wert aus der Fußnote der 'Grundrisse': Marx wirft Wagner vor, „dem deutsch-vaterländischen Professoral-'Bestreben' zu folgen" (30), Gebrauchswert und Wert zu konfundieren, indem dieser den Wert als gesellschaftliche Einheitsdimension der Waren mit der Einheit von Gebrauchswert und Wert der jeweiligen Waren vermische. Gebrauchswert und Tauschwert werden bei Wagner demnach einander gegenübergestellt und zugleich aus dem Wert als vermeintlich über beide Seiten übergreifender und ihnen zugrundeliegender Einheitsdimension heraus erklärt. Analog zu Hegels identitätsphilosophischer Lösung des Gegensatzes von Geist und Natur, in der der absolute Geist das über den endlichen Geist und die Natur übergreifende Dritte darstellt, das sich vermittelt über diesen Gegensatz zu sich selbst verhält, verdoppelt sich bei Wagner der Wert in Gebrauchswert und Tauschwert, wird so als mystische Identität von Identität und Nichtidentität begriffen.

2 *Setzt dann nicht wenigstens Geld „die Prinzipien der Logik: den Satz der Identität, den Satz vom zu vermeidenden Widerspruch und den vom ausgeschlossenen Dritten außer Kraft", weil es „zugleich und in derselben Hinsicht Ding und Nicht-Ding, nämlich gesellschaftliches Verhältnis"* (31) *ist? Sagt Marx nicht auch im folgenden Zitat, dass für ihn das theologische Mysterium eines zugleich und in derselben Hinsicht Abstrakt-Konkreten, Sinnlich-Übersinnlichen, eine buchstäbliche Inkarnation des Allgemeinen existiert: „Es ist als ob neben und außer Löwen, Tigern, Hasen und allen andern wirklichen Thieren [...] auch noch d a s T h i e r existierte, die individuelle Incarnation des ganzen Thierreichs"* (32).

Wertgegenständlichkeit kommt den Produkten nur innerhalb eines

spezifisch gesellschaftlichen Verhältnisses von Sachen zu. Dieser Bezug aufeinander geht aber nicht von den Sachen aus und entspringt nicht ihrem physischen Sosein. Sie werden von Menschen unter bestimmten (privat-arbeitsteiligen) Vergesellschaftungsbedingungen ihrer Arbeit in ein solches Verhältnis zueinander gesetzt, was ihre Eigenschaften als Wertdinge erst hervorbringt. Die Sachen bedeuten nun etwas über ihre physische Dingeigenschaft, die ihnen auch selbständig zukommt, Hinausgehendes. Aber: „Waaren sind Sachen. Was sie sind, müssen sie sachlich sein oder in ihren eignen sachlichen Beziehungen zeigen" (33). Wertsubstanz und Wert müssen notwendig erscheinen. Die Gesellschaftlichkeit der Warendinge, ihre Wertdimension, kann sich nur in der Gebrauchswertdimension der jeweils anderen Waren, letztlich einer ausgeschlossenen Ware, äußern. Dies liegt nicht nur in der rein gesellschaftlichen Existenzweise des Werts, sondern auch in der spezifischen Ausdrucksweise der Gesellschaftlichkeit von Gegenständen begründet: „Da der Wert der einzelnen Ware in keinem von ihrem Gebrauchswert verschiedenen Medium erscheinen kann (die Ware ist ein toter Gegenstand, der keine Gesten hat, keine Sprache besitzt usw.), kann der Wert an ihr überhaupt nicht erscheinen. Die Ware ist nicht als das vom Gebrauchswert verschiedene Gesellschaftliche, sondern einzig und allein als Gebrauchswert fassbar. Muss die Ware als Wert erscheinen und kann sie dies in keinem andern Medium als in dem des Gebrauchswerts tun, dann kann die Ware nur in einem Gebrauchswert erscheinen, der vom Gebrauchswert der Ware verschieden ist" (34). In der Wertform (dem Tauschwert) erhält der Wert (ein gesellschaftlich-Allgemeines, ein Verhältnis) sinnlich-gegenständliche Selbständigkeit. Das Allgemeine (der Wert) tritt wie ein Konkretes neben die konkreten Dinge (Gebrauchswerte). Dies ist aber nur ein „als ob"! Dieses „als ob" im obigen Marx-Zitat übersehen viele marxistische Interpreten, weil es ihnen nicht in den Kram passt, dass Marx eben keinen inkarnierten heiligen Geist, kein zugleich und in derselben Hinsicht sinnliches und übersinnliches, konkretes und allgemeines 'Ding' als real annimmt. Zwar entsteht durch die Darstellung des Werts der Ware A im Gebrauchswert der Ware B eine - von der Eigenschaft beider Waren als Einheit von Gebrauchswert und Wert zu unterscheidende - 'Vereinigung' des Werts der ersten mit dem Gebrauchswert der zweiten Ware. Die Naturalform von B **gilt** aber im Rahmen dieses Verhältnisses lediglich als Wertform von A. Es verwandelt sich dabei weder der Wert (von A) in den Gebrauchswert (von B) noch der Gebrauchswert (von B) in den Wert (von A). Die Wertform 'x Ware A ist y Ware B wert' ist ein polarischer Gegensatz. Dessen Pole sind Reflexionsbestimmungen, d.h. Eigenschaften, die ihnen nur innerhalb ihres Verhältnisses aufeinander zukommen. Die irrationale Auffassung, in der Wertform entstehe eine *reale* Verschmelzung von Gebrauchswert und Wert, konkreter und abstrakter Arbeit, Privatarbeit und gesellschaftlicher Arbeit, erliegt gerade dem Warenfetisch, der relationale Eigenschaften als Dingeigenschaften begreift.

„Die Kritik ist keine Leidenschaft des Kopfes, sie ist der Kopf der Leidenschaft."

3 *Ist es nicht Marx höchstselbst, der die Entstehung des Mehrwerts als logischen Widerspruch bezeichnet, indem er sagt: „Kapital kann also nicht aus der Zirkulation entspringen und es kann ebensowenig aus der Zirkulation nicht entspringen. Es muß zugleich in ihr und nicht in ihr entspringen"* (35)*?*

Dies ist ein logischer Widerspruch, den Marx als Problemantinomie einführt, um eine Erkenntnis vor den Augen des Lesers zu produzieren, die er selbst längst besitzt. Die Antinomie stellt eine Phase der Darstellung im ‚Kapital' dar, die die Funktion des Aufspürens dialektischer Widersprüche in noch unpräziser, den realen Verhältnissen nur ähnlicher Form erfüllt. Ihr wird im Kontext der Kritik der politischen Ökonomie nur der Status „didaktische[r] Probleme" zuteil, die „die durchlaufene Erkenntnisbewegung reproduzieren, d.h. heuristisch vorher gestellte (und dabei gelöste) Probleme reproduzieren" (36). Diese Struktur findet Narski vor allem in der oben vom Theologen angeführten Zirkulations-Produktions-Antinomie im 'Kapital' wieder: Dort wird im Zuge der Thematisierung der 'Widersprüche der allgemeinen Formel' (G-W-G) und der Frage der begrifflichen Fassbarkeit des Kapitals formuliert: „Kapital kann also nicht aus der Zirkulation entspringen und es kann ebensowenig aus der Zirkulation nicht entspringen. Es muß zugleich in ihr und nicht in ihr entspringen [...] Dies sind die Bedingungen des Problems" (Marx). Die Synthese als Aufhebung dieses Widerspruchs darf nun keinesfalls mit der Konjunktion der widersprüchlichen Aussagen verwechselt werden. Soll die Antinomie einen dialektischen Widerspruch anzeigen, so muss über sie hinausgegangen werden und ist ihre logische Struktur 'A - Non A' nur im Sinne einer unpräzisierten logisch nicht-wider-

sprüchlichen als statthaft zu erachten. Das heißt, die Struktur 'entsteht in der Zirkulation und entsteht nicht in der Zirkulation', die als kontradiktorischer Widerspruch auftritt - K ist B und Nicht-B zur selben Zeit und in derselben Hinsicht -, muss als Schein-Antinomie (37) erwiesen und in die Struktur des nicht-logischen, dialektischen Widerspruchs - K ist B und Nicht-B in verschiedener Hinsicht zur selben Zeit oder in derselben Hinsicht zu verschiedenen Zeitpunkten - transformiert werden. Die Synthese besteht hier in der Präzisierung der Bedeutung von These und Antithese und der dadurch bewirkten Überwindung ihres kontradiktorischen Charakters. Sie gilt somit als Resultat der bewussten Vermeidung logischer Widersprüche. Die Lösung der Produktions-Zirkulations-Antinomie der Mehrwertgenese besteht nun darin, Kapital als in der Produktion, vermittelt über die Zirkulation konstituiert zu betrachten: Vermittelt über den Kauf der Ware Arbeitskraft (präzisierte Redeweise von 'in der Zirkulation') durch den Konsum des 'Gebrauchswerts' dieser Ware, mehr Wert zu setzen, als sie zu ihrer Reproduktion benötigt (präzisierte Redeweise von 'in der Produktion').

4 *Wenn die einfacheren Reichtumsformen noch keine kontradiktorischen Gegensätze in der Wirklichkeit anzeigen, so doch bestimmt das Kapital. Ist es doch die Aufgabe von Marx' „Begriffsmystik [...] die reale Mystik einer Gesellschaft zu erfassen, in der ‚4=5' ist"* (38). *Ist es denn nicht „die Besonderheit von Karl Marx in seinem Hauptwerk [...], den Wert als sich verwertenden Wert, als 'größer als er selbst' bestimmt zu haben"* (39)? *Besteht der „denunziative Nerv der Kritik der politischen Ökonomie" nicht in „nichts anderem als darin, dass, was Jahrhunderte sich unter 'Gott' nur im Ungefähren vorzustellen vermochten, in Begriff und Sache des Kapitals zum Bewegungsgesetz der Wirklichkeit geworden ist - zum 'automatischen Subjekt'"* (40)?

Immer wenn Marx den Widersinn der politischen Ökonomen anspricht, der wiederum nur die „prosaisch reelle[n] Mystifikation[en]" (41) oder die „Religion des Alltagslebens" (42) verdolmetscht, dann fühlen sich unsere Theologen zu Recht intuitiv angesprochen. Aber sie halten die kritisch-ironischen Bemerkungen von Marx über seine Gegner irrtümlicherweise für dessen ureigenste Einsichten.

Marx macht sich im dritten Band des 'Kapital' über den Zinsfetisch lustig, der unterstellt, Kapital sei ein 'sich' vermehrendes Guthaben an Geld, eines, das vermittlungslos aus Wert mehr Wert mache. In diesem Kontext fällt die Bemerkung, diese These laufe darauf hinaus, dass „4=5" (43) sei. Diesen „Unsinn, daß ein Wert mehr wert sein soll, als er wert ist" (44) meint er auch, wenn er im ersten Band vorgreifend erwähnt, im „zinstragenden Kapital" stelle sich die Formel G-W-G' „ohne die Vermittlung, sozusagen im Lapidarstil, als G-G', Geld, das zugleich mehr Geld, Wert, der größer als er selbst ist" (45) dar. Zu guter letzt ist auch die Formulierung des „automatischen Subjekts" eine fetischismuskritische (46), welche die verkehrte Erscheinungsform des Kapitals bezeichnet, die „okkulte Qualität" zu besitzen, „Wert zu setzen, weil er Wert ist" (47). Von der „okkulten Qualität" (48) ist auch im dritten Band die Rede, und zwar in der erwähnten Kritik des Zinsfetischs: „Im zinstragenden Kapital ist daher dieser automatische Fetisch rein herausgearbeitet, der sich selbst verwertende Wert, Geld heckendes Geld, und trägt es in dieser Form keine Narben seiner Entstehung mehr. Das gesellschaftliche Verhältnis ist vollendet als Verhältnis eines Dings, des Geldes, zu sich selbst. Statt der wirklichen Verwandlung von Geld in Kapital zeigt sich hier nur ihre inhaltlose Form" (49). Keine Spur von einer verqueren Gottesfürchtigkeit des Ökonomiekritikers, der Behauptung eines absoluten, sich ohne Vermittlung durch soziale Beziehungen selbst setzenden, Subjekts oder ähnlicher Mysterien. Wenn man ohne Gott nicht auskommt, und sei es auch das Kapital als ein böser Gott, ist das in (der bürgerlichen) Ordnung. Man sollte diese Haltung nur nicht Marx unterstellen.

5 *Sagt Marx nicht in aller Deutlichkeit, dass der Wert ein „bewusstlos im Kopf der Menschen Existierendes [...] bloßes Gedankending"* (50) *sei? Ist er nicht eine objektive Gedankenform* (51), *ein „dem Bewußtsein Immanentes", das sich „dem Bewußtsein als ein Fremdes entgegen" stellt* (52)?

Wert ist eine nicht empirisch zutage tretende Eigenschaft, die die Produzenten im Austausch beständig hervorbringen, ohne dies zu wissen. Gegenstand des 'Kapital' ist die unbewusste Hervorbringung von Reichtumsformen innerhalb einer strukturell, durch die privat-arbeiteiligen Vergesellschaftungsbedingungen der Arbeit, determinierten Praxis. Diese Praxis, das gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten, wird nur vermittelt über das gesellschaftliche Verhältnis ihrer Arbeitsprodukte hergestellt. Dies ist der Punkt der Theorie, der erklärt, warum Herrschaft und Aneignung im Kapitalismus nicht eine nur sachlich verschleierte Form personaler Abhängigkeit sind, sondern persönliche Freiheit, gegründet auf sachlicher Abhängigkeit.

Die Abstraktion, die im Tauschakt mit den qualitativ unterschiedlichen Gebrauchswerten geschieht, heißt deshalb 'Realabstraktion', weil sie nicht von Menschen im Kopf, auch nicht unbewusst im Kopf, vorgenommen wird. Die Realabstraktion Wert ist ebenso wie die Repräsentationsform Geld ein objektives Geltungsverhältnis. Die Geltung - d.h. historisch spezifische gesellschaftliche Bedeutung oder Funktion -, die Sachen zu den Objekten Ware und Geld macht, wird dabei aus einer Relation erklärt, in der diese Sachen von Menschen unter bestimmten Bedingungen der Vergesellschaftung ihrer Arbeit gesetzt werden. Ohne das bewusste Handeln der Warenbesitzer ist die Hervorbringung der Reichtumsformen natürlich nicht möglich. In dieses bewusste Handeln sind aber Implikationen eingelassen, die den Akteuren nicht bewusst sind. Unbewusst heißt hier ein

Nicht-Wissen über das, was im gesellschaftlichen Verhältnis der Sachen geschieht. Hier wird die Form Wert konstituiert. Bewusst beziehen sich die Akteure immer nur auf Geld und Preis als bereits komplexe, ihre Konstitutionsbedingungen nicht mehr offenbarende Reichtumsformen: Was die Waren austauschbar macht und was allgemeine Austauschbarkeit ist, bleibt ihnen unklar und wird von ihnen gar nicht, mit bewussten Konventionen oder mit Gebrauchswerteigenschaften erklärt. Die in der neuen Marx-Lektüre aufgeworfene Frage, welchen Status ökonomische Gegenständlichkeit jenseits ihrer Auflösung in handgreifliche Dinge einerseits, in psychische Inhalte andererseits haben kann, ist damit beantwortet: Reichtumsformen im Kapitalismus sind gegenständlich vermittelte (Wert), von Gegenständen repräsentierte (Geld u.a. Wertformen) und als bloße Dingeigenschaften erscheinende (Fetischismus/ Mystifikation) soziale Verhältnisse zwischen Produzenten unter privat-arbeitsteiligen Vergesellschaftungsbedingungen der Arbeit. Diese Unterscheidungen werden von Kurz und Reichelt nicht nachvollzogen. Immer wird Wert von ihnen als unbewusstes Set sozialer Normen, also ideeller Größen gedeutet. Sie teilen den von Marx kritisierten „Standpunkt des Oekonomen, der nur handgreifliche Dinge kennt oder Ideen - Verhältnisse existiren nicht für ihn" (53). Dabei werfen sie Abstraktionsebenen des ‚Kapital' durcheinander: Es treten bei ihnen z.B. Warenbesitzer auf, wo bei Marx bewusst nur von Waren die Rede ist (Kapitel 1.1-1.3 des ersten Bandes), um einen im obigen Sinne unbewussten Vergesellschaftungsmodus anzuzeigen. Auch das Herauslesen der These, Wert sei ein Gedankending, welches anschließend dem Bewusstsein gegenübertrete, stellt eine Verwechslung von Abstraktionsebenen dar und ist inhaltlich bestenfalls ein säkularisierter Hegelianismus (54), der ein aus dem Kopfe Herauswandern und sich an Dinge Kleben sozialer Bestimmungen postuliert (55). Wert ist aber ein historisch-spezifisches „sachliche[s] Verhältnis der Personen und gesellschaftliche[s] Verhältnis[...] der Sachen" (56). Auf der Abstraktionsebene der 'einzelnen' Ware zu Beginn des 'Kapital' ist von diesem Verhältnis allerdings noch methodisch abstrahiert (57). Da die reale Abstraktion Wert außerhalb des Tauschvorgangs nicht stattfindet, kann auf der Ebene der Betrachtung der durch theoretische Abstraktion gewonnenen 'einzelnen' Ware der spezifisch gesellschaftliche Charakter derselben nur im Kopf des Theoretikers fixiert werden (58). Wert ist *als solcher* nur denkbar, nicht beobachtbar. Diese methodisch bedingten Aussagen nehmen Kurz und Reichelt umstandslos als solche über den ontologischen Status des Werts per se. Es gelingt ihnen auch nicht, klar zwischen ökonomischen Formen und Kategorien zu unterscheiden. Marx' Äußerung, dass der gegenständlich induzierte Schein der Sacheigenschaft unmittelbarer Austauschbarkeit als „objektive Gedankenform[...]" „die Kategorien der bürgerlichen Ökonomie" (59) bildet, wird von Reichelt vom Bezug auf den fetischistischen Schein, den die Formen im Wertausdruck produzieren, wie auf dessen Verarbeitung im Diskurs der Politökonomie gereinigt. Nicht mehr die „verrückten Formen" (60) als **fetischisierte** reale Formen, sondern diese Formen selbst gelten ihm danach als objektive Gedankenformen (61). Objektive Gedankenformen sind nach Marx aber weder der Wert noch das Geld als ökonomische Form, sondern gedankliche Reproduktionen dieser Formen in ihrer fertigen, die gesellschaftlichen Vermittlungsprozesse ihrer Hervorbringung nicht mehr aufweisenden, sachlichen Gestalt. ■

Anmerkungen:

(1) Feuerbach 1985, S. 241.

(2) Albert 1993, S. 209.

(3) Albert 1991, S. 2.

(4) Allen Adorno-Fans sei versichert, dass ich damit keineswegs die theoretischen Leistungen Adornos in Bausch und Bogen verdammen will. Ebenso verhält es sich übrigens mit vielen der hier kritisierten Interpreten. Das muss man angesichts linker Ticket- und Sektenmentalität leider immer wieder eigens betonen...

(5) Améry 2004, S. 269.

(6) ISF 2000, S. 20. Vgl. auch ebd., S.13: „daß das Kapital eine - logisch betrachtet - unmögliche Vergesellschaftungsweise darstellt".

(7) Vgl. Horkheimer 1988, S. 217.

(8) Vgl. dazu Stapelfeldt 2004, S. 283-313.

(9) Die Kritik irrationalistischer Positionen in der neueren Marx-Rezeption ist vor allem das Verdienst Dieter Wolfs. Vgl. seine ausführlichen Widerlegungen der Positionen von Lange, Backhaus, Theunissen, Furth, Göhler und Colletti in Wolf 1985/ 2002 sowie von Reichelt in Wolf 2004.

(10) Vgl. dazu in Ansätzen: Ritsert 1976, Steinvorth 1977, Schmid 1993, Dahms 1998.

(11) Es wäre zudem nicht an mir, einen wissenschaftlich etablierten Vernunfttypus zu legitimieren. Begründungen darf man von denen erwarten, die diesen zugunsten eines bisher nicht explizierten verabschieden oder 'aufheben' wollen. Weshalb sollte man logische zugunsten logisch widersprüchlicher Aussagen aufgeben? Welcher Gegenstand erfordert dies (dass es der des 'Kapital' nicht ist, will ich unten zeigen)? Warum sollte man sich in ein Sprachspiel begeben, das argumentative Willkür zulässt und damit jede Argumentation überflüssig macht? „Wenn wahre Aussagen über die Welt notwendig kontradiktorisch sind, ist es weder möglich, irgend etwas Bestimmtes über die Welt zu erkennen - da aus einer formallogischen Kontradiktion jegliche beliebige andere Aussage ableitbar ist (sowie auch deren jeweilige Negation), noch gar irgendeine Behauptung über die Welt als wahr zu begründen, da jeder irgendwie begründeten Behauptung kraft der logischen Implikation der Kontradiktion wiederum jede beliebige andere Behauptung mit gleichem Recht entgegengestellt werden kann" (F.O. Wolf 1983, S. 115).

(12) Hoff 2004, S. 78.

(13) Vgl. dazu vor allem die Schriften Dieter Wolfs (1985/ 2002, 2004, 2006).

(14) Vgl. Hegel 1995, § 80-82: „Das Denken als Verstand bleibt bei der festen Bestimmung und der Unterschiedenheit derselben gegen andere stehen" (§ 80). „Das Spekulative oder Positiv-Vernünftige faßt die Einheit der Bestimmungen in ihrer Entgegensetzung" (§ 82).

(15) In einem unveröffentlichten Papier macht Fabian Kettner gegen die ISF gerade diesen Vernunftbegriff geltend.

(16) Arndt 2004, S. 42.

(17) Wolf 1985, S. 328.

(18) Vgl. MEW 23, S. 528.

(19) „Ich glaube, weil es widersinnig ist".

(20) MEW 1, S. 378.

(21) ISF 2000, S. 19.

(22) Jappe 2005, S. 193.

(23) Schampel 1982, S. 15.

(24) Colletti 1977, S. 35.

(25) Pohrt 2001, S. 107.

(26) MEW 42, S. 193 (FN).

(27) Vgl. dazu ausführlich Wolf 2002, S. 166-172.

(28) Mittels einer vom Theoretiker vorgenommenen Abstraktion wird von der Besonderheit spezifischer Arbeiten abgesehen und diese auf ihre gemeinsame Eigenschaft, Verausgabungen menschlicher Arbeitskraft schlechthin zu sein, reduziert.

(29) Wolf 1985, S. 187.

(30) MEW 19, S. 371.

(31) Kuhne 1995, S. 32.

(32) MEGA II/5, S. 37.

(33) MEGA II/5, S. 30.

(34) Wolf 2002, S. 141.

(35) MEW 23, S. 180f.

(36) Narski 1973, S. 51.

(37) Vgl. ebd., S. 53. Marx spricht daher auch von den „scheinbaren Widersprüche[n], die in dem Problem [...] liegen" (MEGA II/3.1, S. 23).

(38) Jappe 2005, S. 161.

(39) Bensch 1995, S. 7.

(40) ISF 2000, S. 21.

(41) MEW 13, S. 35.

(42) MEW 25, S. 838.

(43) Ebd., S. 826.

(44) Ebd., S. 825.

(45) MEW 23, S. 170.

(46) Vgl. zu diesem Aspekt die ausführliche Kritik von Behre/Rakowitz (2001) an der ISF.

(47) MEW 23, S. 169.

(48) MEW 25, S. 826.

(49) Ebd., S. 405.

(50) Kurz 1987, S. 89, 94.

(51) Vgl. Reichelt 2002, S. 146f., 160.

(52) Backhaus 1997, S. 55. Vgl. auch ebd. S. 47.

(53) MEGA II/3.1, S. 133.

(54) Vgl. Ruben 1977, S. 47 (FN).

(55) Vgl. dazu ausführlich Wolf 2004 sowie Elbe 2006a-c.

(56) MEW 23, S. 87.

(57) Vgl. dazu ausführlich Wolf 2003.

(58) Nach Wolf geht es „darum, dass der wissenschaftliche Betrachter - stellvertretend für das, was hinsichtlich des Erscheinens des Werts in der Beziehung zur zweiten Ware geschieht -, den Wert, der an der einzelnen Ware nicht erscheint, in dem von dem Gebrauchswert der Ware verschiedenen Medium des Denkens festhält. Dies geschieht mit dem Wissen, dass das hierbei entstehende 'Gedankending' nicht der mit den anderen metaphorischen Umschreibungen gemeinte Wert selbst und auch nicht seine originäre Erscheinungsweise ist" (Wolf 2006, S. 38).

(59) MEW 23, S. 90.

(60) Ebd.

(61) Vgl. Reichelt 2002, S. 160.

Literatur:

Albert, Hans, *Traktat über kritische Vernunft*, 5. verb. u. erw. Aufl., Tübingen 1991 [zuerst 1968].

Albert, Hans, *Der Mythos der totalen Vernunft. Dialektische Ansprüche im Lichte undialektischer Kritik,* in: *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, München 1993 [zuerst 1964], S. 193-234.

Améry, Jean, *Jargon der Dialektik,* in: ders., Werke, Bd. 6: *Aufsätze zur Philosophie*, Stuttgart 2004 [zuerst 1967], S. 265-296.

Arndt, Andreas, *Unmittelbarkeit*, Bielefeld 2004.

Backhaus, Hans Georg, *Zur Dialektik der Wertform,* in: *Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur Marxschen Ökonomiekritik*, Freiburg 1997 [zuerst 1969], S. 41-64.

Behre, Jürgen / Rakowitz, Nadja, *Automatisches Subjekt? Zur Bedeutung des Kapitalbegriffs bei Marx,* in: www.roteruhr-uni.com. 2001.

Bensch, Hans-Georg, *Vom Reichtum der Gesellschaften. Mehrprodukt und Reproduktion als Freiheit und Notwendigkeit in der Kritik der politischen Ökonomie*, Lüneburg 1995.

Colletti, Lucio, *Marxismus und Dialektik*, in: ders., *Marxismus und Dialektik*, Frankfurt a. M./Berlin/Wien 1977 [ital. 1974], S. 5-41.

Dahms, Hans-Joachim, *Positivismusstreit. Die Auseinandersetzungen der Frankfurter Schule mit dem logischen Positivismus, dem amerikanischen Pragmatismus und dem kritischen Rationalismus*, 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1998 [zuerst 1994].

Elbe, Ingo, *Helmut Reichelts Geltungstheorie. Ein Beitrag zur rationalen Rekonstruktion des Verhängnisses?*, in: *CEE IEH* Nr. 128/2006a, S. 32-35 (online: www.rote-ruhr-uni.com).

Elbe, Ingo, *Methodische Abstraktion und objektive Semantik. Bemerkungen zu Dieter Wolfs Rekonstruktion der Werttheorie*, in: *CEE IEH* Nr. 129/2006b, S. 34-41 (online: www.rote-ruhr-uni.com).

Elbe, Ingo, *Formanalyse als Handlungstheorie? Kurze Bemerkungen zu Martin Eichlers Verteidigung des Ansatzes von Helmut Reichelt*, in: *CEE IEH* Nr. 131/2006c, S. 46-49 (online: www.rote-ruhr-uni.com).

Feuerbach, Ludwig, *Aus den „nachgelassenen Aphorismen"*, in: *Anthropologischer Materialismus. Ausgewählte Schriften*, Bd. 1, Frankfurt a. M./Berlin/Wien 1985 [zuerst o. J.], S. 222-255.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Bd. 1, 3. Aufl., Frankfurt a. M. 1995 [zuerst 1830].

Hoff, Jan, *Kritik der klassischen politischen Ökonomie. Zur Rezeption der werttheoretischen Ansätze ökonomischer Klassiker durch Karl Marx*, Köln 2004.

Horkheimer, Max, *Traditionelle und kritische Theorie*, in: ders., Gesammelte Schriften Bd. 4, Franfurt a. M. 1988 [zuerst 1937], S. 162-235.

Initiative Sozialistisches Forum (ISF), *Der Theoretiker ist der Wert. Eine ideologiekritische Skizze der Wert- und Krisentheorie der Krisis-Gruppe*, Freiburg 2000.

Jappe, Anselm, *Die Abenteuer der Ware. Für eine neue Wertkritik*, Münster 2005.

Kettner, Fabian, *Kapital mit Verstand und Vernunft. Der logische Ort des Kapitalverhältnisses*. Unv. Ms. 2006.

Kuhne, Frank, *Begriff und Zitat bei Marx. Die idealistische Struktur des Kapitals und ihre nicht-idealistische Darstellung*, Lüneburg 1995.

Kurz, Robert, *Abstrakte Arbeit und Sozialismus. Zur Marx'schen Werttheorie und ihrer Geschichte*, in: *Marxistische Kritik* Nr.4/1987, S. 57-108.

MEW (Marx-Engels Werke)

MEGA (Marx-Engels Gesamtausgabe)

Narski, Igor Sergeewitsch, *Dialektischer Widerspruch und Erkenntnislogik*, Berlin 1973 [russ. 1969].

Pohrt, Wolfgang, *Theorie des Gebrauchswerts. Über die Vergänglichkeit der historischen Voraussetzungen, unter denen das Kapital Gebrauchswert setzt*, 2. Aufl., Berlin 2001 [zuerst 1976].

Reichelt, Helmut, *Die Marxsche Kritik ökonomischer Kategorien. Überlegungen zum Problem der Geltung in der dialektischen Darstellungsmethode im 'Kapital'*, in: Fetscher, I. / Schmidt, A. (Hg.), *Emanzipation als Versöhnung. Zu Adornos Kritik der 'Warentausch-Gesellschaft' und Perspektiven der Transformation*, Ljubljana 2002, S. 142-189.

Ritsert, Jürgen, *Methodischer Individualismus oder Totalitätsbezug?*, in: ders. (Hg.), *Zur Wissenschaftslogik einer kritischen Soziologie*, Frankfurt a. M. 1976, S. 84-112.

Ruben, Peter, *Über Methodologie und Weltanschauung der Kapitallogik*, in: *SoPo* Nr. 42/1977, S. 40-64.

Schampel, Jürgen, *Das Warenmärchen. Über den Symbolcharakter der Ware im „Kapital" von Karl Marx*, Königstein/Ts. 1982.

Schmid, Michael, *Der Positivismusstreit in der Deutschen Soziologie. 30 Jahre danach*, in: *Logos N.F.* I/1993, S. 35-81.

Stapelfeldt, Gerhard, *Theorie der Gesellschaft und empirische Sozialforschung. Zur Logik der Aufklärung des Unbewussten*, Freiburg 2004.

Steinvorth, Ulrich, *Eine analytische Interpretation der Marxschen Dialektik*, Meisenheim am Glan 1977.

Wolf, Dieter, *Ware und Geld. Der dialektische Widerspruch im Kapital*, Hamburg 1985/2002 (andere Paginierung in der Ausgabe 2002).

Wolf, Dieter, *Abstraktionen in der ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit und in der diese Wirklichkeit darstellenden Kritik der politischen Ökonomie*, in: http://www.rote-ruhr-uni.com/texte/wolf_abstraktion.pdf. 2003.

Wolf, Dieter, *Kritische Theorie und Kritik der politischen Ökonomie*, in: Berliner Verein zur Förderung der MEGA-Edition (Hg.), *Wissenschaftliche Mitteilungen*, Heft 3: *Zur Konfusion des Wertbegriffs*, Berlin 2004, S. 9-190.

Wolf, Dieter, *Quantität und Qualität des Werts. Makroökonomischer Ausblick auf den Zusammenhang von Warenzirkulation und Produktion*, in: http://www.dieterwolf.net. 2006.

Wolf, Frieder Otto, *Schwierigkeiten mit der materialistischen Dialektik* (Fragmente), in: ders., *Umwege. Politische Theorie in der Krise des Marxismus*, Hannover 1983, S. 101-125.

Alles klar?!

Eine Replik auf Ingo Elbe

REDAKTION PRODOMO

I.

Adorno sei - folgt man Elbes zustimmender Zitation des Hitlerjungen, Wehrmachtsoberleutnants und Philosophen Hans Albert - ein deutscher Ideologe, dessen Methodik „obskurantistisch" sei. (1) Zu diesem Urteil gelangt Elbe, weil er Adorno eine „dialektischen Verdunkelung" zur Last legt. Damit ist nichts weniger gemeint als dass sowohl Adornos Sprache als auch sein Denken sich dem herrschenden Wissenschaftstypus widersetzt. (2) Dieser kann weder mit Metaphern noch mit dem Aufzeigen real existierender Widersprüche etwas anfangen, weil er sich auf vermeintliche „Fakten" stürzt, ganz so, als sei die Welt eine bloße Ansammlung von Einzeldingen, die man nur als Summe erfassen müsse und schon hätte man einen adäquaten Begriff von Totalität. Die bürgerliche Wissenschaft verfährt, wie man sich denken kann, fetischistisch. Sie nimmt die Dinge nicht als Erscheinungen eines gesellschaftlichen Verhältnisses, sondern unmittelbar. Weil Elbe sich wohl als Marxist oder als an Marx orientierter Denker versteht, kann er sich nicht auf Albert allein beziehen, um seinen Vorwurf gegen Adorno zu untermauern. Das wäre, gerade für die Leserschaft dieser Zeitschrift, etwas dünn. Deshalb leitet Elbe sein Traktat mit einem radikal antideutsch klingenden Feuerbach-Zitat ein, in dem dieser die Deutschen der Unverständlichkeit bezichtigt. Keinen Gedanken verschwendet Elbe offensichtlich daran, dass Feuerbachs Hegel-Kritik darauf hinauslief, einem naiven Unmittelbarkeitskult zu huldigen, der sich keineswegs zufällig in antisemitischen Denkmustern verstrickte. Mit Albert und Feuerbach im Gepäck tritt Elbe also an, Marx und Adorno die Metaphysik auszutreiben.

Worum es Elbe dabei geht, ist: Klarheit. Das geht aus seiner Rede über das „regellose Sprachspiel" und den „Jargon der Dialektik" hervor, die er bei Améry gefunden hat. Das klingt zunächst einleuchtend; wer wollte nicht, dass die Kritik verständlich ist, dass die verwendeten Begriffe klar definiert sind, damit die Kritik nicht zum Jargon erstarrt? Das Problem liegt jedoch darin, dass es nicht der Kritiker ist, der für die Unverständlichkeit verantwortlich ist, sondern der Gegenstand. Dies zu bestreiten, ist der Kern von Elbes Kritik. Er nennt die Behauptung der ISF, das Kapital sei „an sich selbst unverständlich, historisch und logisch", „Mystizismus". Zu beweisen wäre also, wenn Elbes Einwand widerlegt werden soll, die These der ISF. Wie aber lässt sich ein Paradoxon beweisen? Gar nicht. Hat Ingo Elbe also Recht, wenn er die These als irrationalistisch denunziert?

Um diese Frage zu klären, empfiehlt es sich, in den Text selber hineinzugehen. Wenn Elbe recht hat, dann müsste es ihm gelingen, den Kapitalismus (und nicht „Marx' Intentionen"!) logisch widerspruchsfrei zu bestimmen. Um sich gegen mögliche Einwände schon im Vorfeld zu wappnen, führt Elbe die Kategorie des „dialektischen Widerspruchs" ein, die er jedoch offenbar einfach mit der Widerspruchsauffassung Hegels gleichsetzt. Er ignoriert, dass Marx Hegel genau in diesem methodischen Punkt kritisiert hat. (3)

Auffällig ist, dass Elbe bereits zu Beginn des Unterpunktes I. eine treffende, allerdings höchst paradoxale Bestimmung des Kapitals gibt. Es heißt dort, das Kapital sei ein „sich stets reproduzierender Gegenstand, der ‚an sich' real existiert (...)". Man wäre gespannt zu erfahren, wie ein sich selbst reproduzierender Gegenstand zu denken sein soll. Doch Elbe fällt die eigene paradoxe Formulierung nicht auf, er ist viel zu sehr damit beschäftigt, Marx' Methode als Abbildtheorie („Rekonstruktion"!) zu kennzeichnen, die ein System mir nichts dir nichts „darstelle". Von Marx Vorhaben, eine „Kritik durch Darstellung" zu betreiben, fehlt jede Spur. Denn ein solches Verfahren ist nur möglich, wenn sich der Gegenstand durch die Darstellung selbst denunziert, das heißt, dass er in sich widersprüchlich ist und diese Widersprüchlichkeit durch die Darstellung ans Licht geholt werden kann. Selbstverständlich muss ein solches Verfahren logisch vorgehen, denn anders lassen sich keine Widersprüche aufweisen. Die logische Darstellung geht bei Marx jedoch nicht soweit, dass sie real existierende Widersprüche - Paradoxien - leugnen würde, nur um die Ideologie dieser Denkform nicht zu gefährden (Vgl. Adorno 1997a, S. 144). Bei Elbe ist das anders: Er kann fröhlich hier die „Formanalyse", also die „begriffliche Analyse", von der „Ideologiekritik" dort trennen, als ob Marx keine **Kritik** der politischen Ökonomie geschrieben hätte, sondern eine Theorie politischer Ökonomie, in der er „*auch* durch Theoriekritik der politischen Ökonomie zentrale Erkenntnisse gewinnt" (Hervorhebung durch uns - RP).

II.

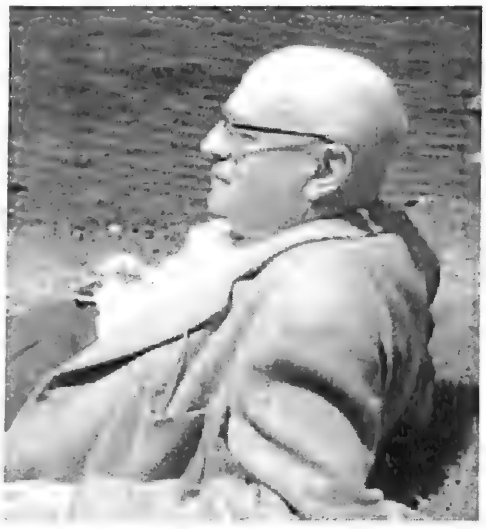
Da Ingo Elbe nach „Klarheit" verlangt, wollen wir ihm eindeutige

Antworten natürlich nicht vorenthalten. Deshalb gehen wir nun ganz systematisch auf die von Elbe gegenüber zusammengestellten „mystizistischen" Positionen gegebenen Antworten ein.

1 *„Die Einheitsdimension von Gebrauchswert und Wert ist ohne jeden logischen Widerspruch denkbar."* Das mag wohl sein, nur ist der Wert nicht - und „gilt" auch nicht als - die „Einheitsdimension" der Ware. Das hat sich der immer wieder von Elbe zitierte Dieter Wolf ausgedacht, der, wie er selbst, bestrebt ist, die Wertformanalyse von allen Widersprüchlichkeiten zu säubern. Der Clou mit der „Dimension" oder auch der „Hinsicht" ist der, dass man einfach behaupten kann, es komme eben ganz darauf an, aus welcher Perspektive man die Ware betrachte. (4) Betrachte man ihre Gebrauchswertdimension, so würde man allerlei nützliche Eigenschaften erkennen, betrachte man ihre „Wertdimension" dann sehe man nun mal nichts als die „Einheit" aller Waren, die Tatsache, dass sie Produkte der Verausgabung von abstrakter Arbeit sind. Durch die Hintertür schleicht sich hier die Postmoderne ein, deren Beliebigkeit doch eigentlich der Elbeschen Klarheit diametral entgegenstehen müsste. Sicherlich ist die Ware eine Form der Einheit, das ist unstrittig. Aber sie eint real existierende Widersprüche und ist daher ein Ding der Unmöglichkeit, ein Realparadoxon. Bei Marx heißt es: „Man sah, daß der Austauschprozeß der Waren widersprechende und einander ausschließende Beziehungen einschließt. Die Entwicklung der Ware hebt diese Widersprüche nicht auf, schafft aber die Form, worin sie sich bewegen können." (Marx 1989, S. 118)

2 *„Das Allgemeine (der Wert) tritt wie ein Konkretes neben die konkreten Dinge (Gebrauchswerte). Dies ist aber nur ein 'als ob'!"* Stimmt, es ist nur ein „als ob", weil Konkretes und Allgemeines auf der Erscheinungsebene überhaupt nicht zu unterscheiden sind. Das Allgemeine erscheint immer nur im Konkreten, beziehungsweise drückt sich im Konkreten aus. Wie sich aber die Eigenschaft, von allem Konkreten abzusehen (Tauschwert), ausgerechnet in einem Konkreten (Gebrauchswert) ausdrücken soll, ist wiederum nur logisch zu konstatieren, weil es den Warentausch gibt, vorstellbar ist es nicht. Elbe wendet ein, die Ware sei „kein zugleich und in derselben Hinsicht sinnliches und übersinnliches, konkretes und allgemeines 'Ding'", vielmehr dürfe man relationale Eigenschaften (Tauschwert) nicht mit Dingeigenschaften (Gebrauchswert) verwechseln. Es ist der Diskussion wahrscheinlich wenig zuträglich, wenn man das Zitat aus dem Fetischkapitel bringt, in dem Marx die Ware als „sinnlich-übersinnliches Ding" bezeichnet. (Ebd., S. 85) Elbe kennt den Satz natürlich und hat deswegen wieder einmal ein „zugleich und in derselben Hinsicht" eingefügt. Erklären müsste er aber, was „Dingeigenschaften" gegenüber „relationalen Eigenschaften" sind. Dass er mit ersterem offensichtlich den Gebrauchswert meint und daher von einem „Ding an sich" ausgeht, das an sich über nützliche Eigenschaften verfügt, ohne dass es gesellschaftlich produziert worden wäre und ohne dass diese Nützlichkeit sich immer erst in der Beziehung auf ein menschliches Bedürfnis zeigt bzw. zur eigentlichen Nützlichkeit wird, übersieht er. Mit anderen Worten: Sowohl Gebrauchs- als auch Tauschwert sind relationale Eigenschaften und als solche Dingeigenschaften, die in der Warenform vereint sind.

3 Marx sagt: „Kapital kann also nicht aus der Zirkulation entspringen und es kann ebensowenig aus der Zirkulation nicht entspringen. Es muß zugleich in ihr und nicht in ihr entspringen." (Ebd., S. 180) Elbe deutet dies als „Produktions-Zirkulations-Antinomie" und wendet ein, es handele sich nur um einen „scheinbaren Widerspruch". In Wahrheit sei das *„Kapital als in der Produktion (...) konstituiert zu betrachten"*. Elbe stellt sich also auf den Standpunkt des Arbeiterbewegungsmarxisten, der die Arbeit als die wahre Macht der Gesellschaft begreift. Es stellt sich die Frage, warum Marx erstens sein Hauptwerk nicht *Die Arbeit* sondern *Das Kapital* genannt hat und warum er seine Analyse zweitens nicht mit der Arbeit, sondern mit der Ware begonnen hat. Ist es nicht höchst seltsam, dass das Kapital auf der einen Seite aufgehäufte abstrakte Arbeit sein soll, auf der anderen Seite aber die Arbeit erst dann abstrakt zu nennen ist, wenn die konkreten Einzelarbeiten im Tausch einander gleichgesetzt werden? Und: ist das nicht genau die von Marx angesprochene Paradoxie, dass das Kapital einerseits in der Produktion konstituiert werden muss, aber andererseits genau dort nicht konstituiert werden kann? (5) Auch wenn davon ausgegangen wird, dass wir es mit Warenproduktion zu tun haben, also einer Produktion für den Markt, dann ist doch die Kategorie der „abstrakten Arbeit" so lange unverstehbar bis die Waren real getauscht werden. Werden Güter produziert, aber nicht getauscht, so sind sie keine Waren, sondern bloße Produkte. (6) Die Verwandlung der Produkte in Waren ist also erst das Ziel, ebenso wie die Verwandlung von Mehrarbeit in Mehrwert bzw. Profit.



„...die gelassene Darlegung dessen, daß jedes Ding seine zwei Seiten hat."

4 *„Immer wenn Marx den Widersinn der politischen Ökonomie anspricht, (...) dann fühlen sich unsere Theologen zu Recht intuitiv angesprochen. Aber sie halten die kritisch-ironischen Bemerkungen von Marx über seine Gegner irrtümlicherweise für dessen ureigenste Einsichten."* Die „Theologen" hielten sich also für furchtbar kritisch, wenn sie wie die Ökonomen auf die Mystizismen des Kapitalismus hereinfielen. Marx' Intention sei es dagegen gewesen, die Mystizismen aufzuklären und dadurch die Ökonomen der Lächerlichkeit preiszugeben. So denkt es sich der Elbe und er ist sich darin einig etwa mit Frieder Otto

Wolf: „Marx etwa verwickelt sich in seiner Analyse der Ware nicht in Widersprüche im Sinne formal kontradiktorischer Aussagen hinsichtlich des Verhältnisses von Gebrauchswert und Wert - wohl aber die Ökonomen, die Aussagen darüber formulieren, ohne eine Analyse der widersprüchlichen Struktur ihres Gegenstandes geleistet zu haben." (F. O. Wolf 1983: S. 116) Worüber Marx tatsächlich spottete, war die Blindheit der Ökonomen, die das Gegebene als Unmittelbarkeit wahrnahmen und dessen Form gar nicht erst untersuchten. Weil die Ökonomen sich um die Kritik der Form nicht scherten, betrieben sie Oberflächenwissenschaft. Gerade darin äußerte sich ihr Fetischismus, dass sie Natural- und Wertform in Eins setzten und daher letztere nicht als gesellschaftliche Form erkannten. Diese Borniertheit resultiert aus der Weigerung, Gesellschaftskritik zu betreiben. Nur wer das spezifisch gesellschaftliche und d.h. veränderbare an der herrschenden Produktionsweise ins Visier nimmt, der kann verstehen, wieso die Ware sich verdoppelt, wieso die Arbeit zwieschlächtig und gegensätzlich bestimmt werden muss, wieso das Kapital sich selbst als prozessierenden Widerspruch setzt. Die Widersinnigkeit der Ökonomen besteht darin, einen logischen Widerspruch, wie den, dass 4=5 ist, festzustellen, diesen aber nicht aus einer der Gesellschaft zugrunde liegenden Verkehrung heraus zu begreifen und daran anschließend diese Verkehrung zu kritisieren, sondern diese Verkehrung zu rechtfertigen, etwa indem der Profit als 'Unternehmerlohn' aufgefasst wird.

5 *Wert könne kein „Gedankending" sein, weil es ja laut Marx ein „gesellschaftliches Verhältnis der Sachen" sei. Zudem übersähen die „Theologen", dass nur die „verrückten Formen" fetischisierte Formen seien und* ***nicht*** *die ökonomischen Formen Geld und Wert.* Dass ein „gesellschaftliches Verhältnis der Sachen", also der Wert, **weder** gedanklich nachvollziehbar **noch** empirisch beobachtbar ist, ist für Elbe Quatsch. „Nur denkbar" sei der Wert, doch wie man sich das vorzustellen hat, bleibt sein Geheimnis. Er erzählt nach, wie Marx die Konstitution des Werts im Tausch darstellt. Anhand dieser Darstellung kann man wohl zugeben, dass eine logische Notwendigkeit für die Annahme des Werts besteht, aber „gedacht" hat man den Wert damit noch lange nicht. Wie soll man ein Verhältnis *an sich* - also unbestimmt - auch anders denken, denn als Nichts? Und gerade das ist der Wert - Nichts, Abstraktion von aller Bestimmtheit. Den Wert denken zu wollen, läuft zwangsläufig auf Verdinglichung hinaus. Deshalb ist alle Theorie, die diesen Anspruch erhebt, von vornherein fetischistisch: sie nimmt den Wert als Sache an, als widerspruchsfrei und unzweifelhaft. Dabei ist er das Gegenteil: zugleich Ausdruck und Inbegriff der verkehrten Gesellschaft. ■

Anmerkungen:

(1) Er ist mit diesem Urteil nicht der Erste, der Adorno - und seine „theoretischen Leistungen" - vor sich selbst retten will. Schon Herbert Schnädelbach (1983) hat dies auf der Frankfurter Adorno-Konferenz 1983 versucht: „Negative Dialektik als 'Ontologie des falschen Zustandes' ist ein Konzept, das man nicht retten kann." (S. 89) Bei Adorno finde sich nicht nur eine kritische „Konstruktion des Rationalen", sondern auch eine des „Irrationalen" (S. 91). Gerade der „utopische Hedonismus" sei der „wahre Grund des irrationalistischen Sogs, der für viele von Adornos Denken ausgeht." (Ebd.)

(2) Bekanntlich beginnt Adornos Negative Dialektik (1997a) mit den Sätzen: „Die Formulierung Negative Dialektik verstößt gegen die Überlieferung. Dialektik will bereits bei Platon, daß durchs Denkmittel der Negation ein Positives sich herstelle; die Figur einer Negation der Negation benannte das später prägnant. Das Buch möchte Dialektik von derlei affirmativem Wesen befreien, ohne an Bestimmtheit etwas nachzulassen. Die Entfaltung seines paradoxen Titels ist eine seiner Absichten." (S. 9)

(3) „Hegels Hauptfehler besteht darin, daß er den Widerspruch der Erscheinung als Einheit im Wesen, in der Idee faßt, während er allerdings ein Tieferes zu seinem Wesen hat, nämlich einen wesentlichen Widerspruch." Marx 1969, S. 295f. Vgl. hierzu auch den Artikel *Das Geld des Geistes* von Philipp Lenhard in diesem Heft, S. 22-25.

(4) „Man bedient sich der Dialektik anstatt an sie sich zu verlieren. Dann begibt sich der souverän dialektische Gedanke zurück ins vordialektische Stadium: die gelassene Darlegung dessen, daß jedes Ding seine zwei Seiten hat." Adorno 1997b, S. 283.

(5) Elbe hat hier Recht damit, dass Marx dieses Problem als Scheinwiderspruch betrachtet hat. Aber es geht ja auch nicht darum, was Marx meinte oder glaubte, sondern wie der Kapitalismus angemessen zu bestimmen ist. Marx ist dabei die größte Hilfe, aber eine bloße Exegese muss Marxologen vorbehalten bleiben, denen es um was auch immer, jedenfalls nicht um Kritik geht.

(6) Marx schreibt: „Endlich kann kein Ding Wert sein, ohne Gebrauchsgegenstand zu sein. Ist es nutzlos, so ist auch die in ihm enthaltene Arbeit nutzlos, zählt nicht als Arbeit und bildet daher keinen Wert." Ebd., S. 55.

Literatur:

Adorno, Theodor W., *Negative Dialektik*, Gesammelte Schriften 6, Frankfurt a. M. 1997a.

Adorno, Theodor W., *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Gesammelte Schriften 4, Frankfurt a. M. 1997b.

Marx, Karl, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, MEW 23, Berlin 1989.

Marx, Karl, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, MEW 1, Berlin 1969.

Schnädelbach, Herbert, *Dialektik als Vernunftkritik. Zur Konstruktion des Rationalen bei Adorno*, in: Ludwig von Friedeburg / Jürgen Habermas (Hgg.), *Adorno-Konferenz 1983*, Frankfurt a. M. 1983.

Wolf, Frieder Otto, *Umwege. Politische Theorie in der Krise des Marxismus*, Hannover 1983.

Das Geld des Geistes

Sechs Thesen zur Kritik der formalen Logik

PHILIPP LENHARD

Da Ingo Elbe sich in seinem Rundumschlag (Elbe 2007) gegen die „Theologen" offensichtlich auf „einen wissenschaftlich etablierten Vernunfttypus" stützen muss, womit er die formale Logik meint, ist es angebracht, einige grundsätzliche Bemerkungen zum Verhältnis von kommunistischer Kritik und formaler Logik zu machen. Der „etablierte Vernunfttypus", auf den Elbe sich beruft, zeichnet sich - wie er wissen könnte - dadurch aus, dass er die Kritik der herrschenden Zustände gerade nicht zum Zwecke hat, sondern vielmehr unter dem ideologischen Postulat der „Widerspruchsfreiheit" zum bloßen Instrument der Aufrechterhaltung von Herrschaft erstarrt. Die wenigen Ausnahmen von kritischen Geistern im akademischen Betrieb sind es deshalb, weil sie **nicht** auf diesen Vernunfttypus setzen, oder zumindest nicht so, wie es die wissenschaftliche Routine von ihnen verlangt. Kritisch ist Theorie erst dann, wenn sie die formale Logik als Voraussetzung bürgerlicher Wissenschaft nicht bloß als „Werkzeug" fraglos anwendet, sondern sie als notwendige Denkform einer spezifischen Gesellschaftsform erkennt. Dieser Form sind aufgrund ihrer gesellschaftlich vermittelten Gültigkeit Grenzen gesetzt, die nicht der Form selbst, sondern der Welt, welche durch die formale Logik erfasst und geordnet werden soll, innewohnen. Diese Grenzen können nicht in der logischen Form erfasst werden, da diese ein geschlossenes System der Identität darstellt, sondern müssen in der Konfrontation der Logik mit ihren gesellschaftlichen Bedingungen ermittelt werden. Die These lautet also, zusammen gezurrt: wenn die herrschende Gesellschaftsform eine überwindbare und die Logik als objektive Denkform ein Produkt des Kapitals ist, dann muss die Kritik des Kapitals die Kritik der formalen Logik (1) einschließen.

I.

Dass die formale Logik dem menschlichen Denken von Natur aus als Struktur zugrunde liege, ist im Wissenschaftsbetrieb - zumal in der Philosophie - allgemein anerkannt. Doch so unverzichtbar sie für die Wissenschaft sein mag, so notwendig sie sich dem Denkenden als sich von selbst verstehende Denkform darstellt - die formale Logik ist ein Produkt der gesellschaftlichen Verhältnisse. Gerade weil sie so unmittelbar einleuchtet, ist ihr zu misstrauen, denn die Unmittelbarkeit ist Schein: ihre Geltung ist durch die gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse vermittelt. Formale Logik ist objektive Denkform des Werts, weil sie auf Identität noch dort dringt, wo der Widerspruch schlicht nicht aufzulösen ist. Ein Widerspruch wie der, dass ein Ding nicht zugleich identisch mit und unterschieden von ein- und demselben anderen Ding sein kann, wird von der formalen Logik nicht als solcher festgehalten, sondern für nicht-existent, für „unmöglich" erklärt. Deshalb beruht sie auf Verdrängung, einer unbewusst vollzogenen psychischen Leistung des Über-Ichs. Weil diese Verdrängung periodisch wiederkehrt, um die durch die Logik vermittelte Einheit des Subjekts, dessen „Identität" - wie man so treffend sagt -, nicht zu gefährden, hat sie sich in die „Natur des Menschen" eingeschrieben. Diese logische Einheit ist gleichsam zur anthropologischen Konstante erstarrt, in der die Geschichte der Verdrängung ausgelöscht ist. Wie das Geld die Einheit aller Gebrauchswerte, ist sie die Einheit aller Denkinhalte, weshalb Marx die Logik auch „das Geld des Geistes" und den „abstrakt sich erfassende[n] entfremdete[n] Geist der Welt" (Marx 1985, S. 571) nennt. Es ist dies aber keine bloße Parallele zwischen Geld und Logik, sondern Geld wie Logik sind in ihrer Genese nur durch die Tauschhandlung bündig zu erklären (Vgl. Adorno 1997b, S. 149f).

II.

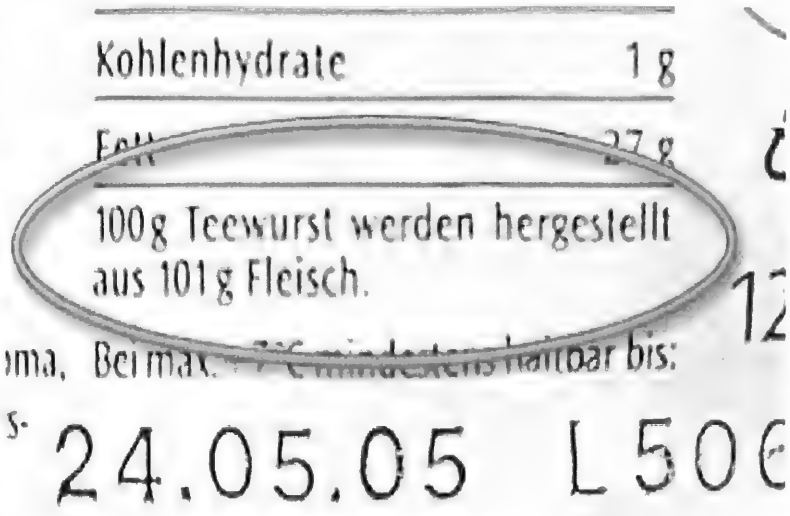
Der historisierend auftretende Einwand, die Logik könne nicht Denkform des Werts sein, denn sie existiere schon sehr viel länger als die kapitalistische Produktionsweise, wirft Tauschgesellschaft und spezifisch kapitalistische Produktionsbedingungen in eins. So wenig der Wert schon als Kapital erscheint, solange eine „einfache Warenproduktion" vorliegt (2), so wenig ist zu leugnen, dass er bereits in antiken Tauschgesellschaften die Einheit der produzierten Gebrauchswerte darstellte, denn gerade das ist ja sein Wesen. Ohne Wert kein Tausch und umgekehrt: wenn Tausch, dann auch Wert, das hat Marx zum Verdrusse aller Anhänger des gerechten Tausches gezeigt. Doch der oben genannte Einwand hat auch seine Berechtigung, denn Alfred Sohn-Rethels **Hinweis** (Vgl. Sohn-Rethel 1973, S. 112f. und Sohn-Rethel 1976, S. 83), der als **Beweis** dienen soll, dass die Logik in der Geschichte zum ersten Mal dort auftaucht, wo der Warentausch eine gewisse, wenn auch vorerst noch kleine Rolle innerhalb der gesamtgesellschaftlichen Reproduktion

zu spielen beginnt (Subsistenzwirtschaft und kriegerische Beutezüge sind noch maßgeblich für die gesellschaftliche Reproduktion), besagt leider nur, dass die Logik zu dieser Zeit zum ersten Mal Gegenstand philosophischer Reflexion wurde. Wenn Sohn-Rethel die Entstehung der Philosophie mit der Entstehung des Geldes analogisiert, dann ist das zunächst eben nicht mehr als eine Analogie, ein Indiz. Es ist bisher nicht bewiesen worden (und ich werde das auch nicht versuchen), dass die Menschen vor Aristoteles tatsächlich auch nicht logisch gedacht haben. Allerdings, und das ist die Crux: das Gegenteil bislang auch nicht. Damit taugt eine historische Analyse weder dazu, die Wertförmigkeit der Logik zu beweisen, noch dazu, deren ewige, von einer bestimmten Gesellschaftsform unabhängige Gültigkeit zu plausibilisieren.

III.

Eine Sache rein logisch betrachten heißt: von ihrem Inhalt absehen, also genau das tun, was der Warenbesitzer im Tauschprozess tut, wenn er zwei sinnlich verschiedene Gebrauchswerte auf die leere gesellschaftliche Form, auf den Wert, reduziert. Er sieht vom Gebrauchswert ab, weil er sonst den Tausch überhaupt nicht vollziehen könnte, in dem sich der Tauschwert von Ware A im Gebrauchswert der Ware B und umgekehrt ausdrückt. Marx weist daraufhin, dass beide Waren „also gleich einem Dritten" sind, „das an und für sich weder das eine noch das andere ist. Jedes der beiden, soweit es Tauschwert, muß also auf dies Dritte reduzierbar sein." (3) Der Wert als die Einheit der Waren beruht also darauf, dass von der Verschiedenheit der Waren im Tausch abstrahiert wird. Die Formel der einfachen relativen Wertform lautet daher: x Ware A = y Ware B. In dieser Formel ist die Nichtidentität in Identität überführt, aber nicht ausgelöscht. Sie ist noch sichtbar, aber nicht mehr in ihrer rohen, ursprünglichen Form, sondern als Gebrauchswert, in dem zugleich die Identität mit dem anderen Gebrauchswert erscheint. Die Nichtidentität wird in der Wertform zur Erscheinungsform ihres Gegenteils: der Identität. Die Wertform ist also, paradoxerweise, ein objektiver Widerspruch.

Die relative Wertform als allgegenwärtige gesellschaftliche Form hat sich in der formalen Logik auch zur vorherrschenden Erkenntnisform verfestigt. In der formalen Logik werden wie die Waren im Tausch atomare Sätze in einer genau vorgeschriebenen, also rechtlich fixierten (4) Weise zu einem Argument synthetisiert, das aus einer Verknüpfung von exakt definierten Zeichen besteht. Die formale Logik verfügt aufgrund des Erfordernisses der Eindeutigkeit und Exaktheit über verschiedene eigene Sprachen, Zeichensprachen, so wie der Warentausch die „Warenkunde" (Marx) kennt. Ein Argument besteht aus einer beliebigen Anzahl von Prämissen und einer Konklusion. Die Schlüssigkeit eines Arguments hängt von der Wahrheit der Prämissen und den jeweiligen Junktoren, den Satzverbindungszeichen, ab. Das ganze System der Wahrheitstafel, auf dem die formale Logik beruht, ist zweiwertig: wahr oder falsch. (5) Ein Satz, der eine Eigenschaft, eine Tatsache oder eine Behauptung ausdrückt, kann nicht wahr und falsch zugleich sein, so wie die Ware im Tausch je nach Stellung entweder als Gebrauchswert oder als Tauschwert gilt. Die Mannigfaltigkeit atomarer Sätze wird durch die Logik synthetisiert, die als übergreifendes Ganzes den Einzelaussagen zugleich äußerlich ist (da sie sich nicht für ihren Inhalt interessiert) und ihnen doch erst Bedeutung verleiht. Nur logisch aufgebauter Text habe einen Wahrheitswert, behaupten die Logiker. Wie beim Warentausch ist aber die Inhaltslosigkeit der Logik nur vorgetäuscht, denn der Wahrheitswert der atomaren Sätze ist - wenn es sich nicht um Tautologien etwa der Form A→A oder A=A handelt - nur empirisch zu ermitteln. Der Inhalt eines Satzes verhält sich zu seiner logischen Form wie der Gebrauchswert zum Tauschwert. Der Gebrauchswert ist, logisch ausgedrückt, das Subjekt eines atomaren Satzes und der Tauschwert sein Prädikat, also: x Ware A (Subjekt) ist (Kopula) y Geld wert (Prädikat): TW (gw). Die Logik ist ohne den Inhalt nichts und doch abstrahiert sie ständig von ihm. Sie ist abstrakte Allgemeinheit, die sich gleichgültig gegen ihre Voraussetzungen verhält. Daher hat sie sich zum automatischen Subjekt verselbständigt, funktioniert aus sich selbst heraus, indem sie sich jeden Inhalt einverleibt. Wer ein Logik-Buch zur Hand nimmt, sieht: Hier ist der Logiker bemüht, sich vollständig vom Inhalt zu befreien, er stürzt sich in Formeln und Variablen und kommt doch nie von der Empirie los, auf die er stets verwiesen ist. Die Krise tritt ein, wenn ein Widerspruch auftritt, der die Logik aus der Bahn wirft, indem er deren Gültigkeit bestreitet. Dann wird der Widerspruch gewaltsam aus der Welt befördert, indem das Argument verworfen, der Lächerlichkeit preisgegeben wird.



Realparadoxon oder Missverständnis?

IV.

Dass die Abstraktionsleistung sowohl des Tausches als auch der Logik überhaupt möglich ist, setzt voraus, dass Naturalform (Arbeitsprodukt/Aussage)

und gesellschaftliche Form (Produkt abstrakter Arbeit/Atomarer Satz) des Gegenstandes nicht identisch sind. Die Wertform hat sich gegenüber der Naturalform, mit der sie zugleich untrennbar verbunden ist, verselbstständigt, so dass die Ware einen Doppelcharakter aufweist, der sich als Verdoppelung der Ware in Ware und Geld darstellt. So auch in der Logik: Der Satz verdoppelt sich in Gehalt und Wahrheitswert. Der Logiker benötigt den Gehalt nur, um den Wahrheitswert herauszufinden, der Verkäufer benötigt den Gebrauchswert nur, damit er seinen Wert realisieren kann.

Nun ist die Konsequenz dieser Überlegungen die, dass Marx' Kategorien selber noch der kapitalistischen Denkform verhaftet sind, weil sie logisch entwickelt werden. Es klingt paradox: Marx setzt zu einer radikalen Kritik der kapitalistischen Produktionsweise an und entfaltet diese Kritik ausgerechnet in den Kategorien der kapitalistischen Denkform. (6) „Dialektisches Denken", sagt Adorno, „ist der Versuch, den Zwangscharakter der Logik mit deren eigenen Mitten zu durchbrechen." (Adorno 1997a, S. 171) Es bleibt Marx auch überhaupt nichts anderes übrig: als kapitalistisches Subjekt, das unabhängig davon, ob es Kritiker der politischen Ökonomie oder Feuerwehrmann ist, der objektiven Denkform unterworfen ist, muss Marx seine Analyse logisch aufbauen. Er kann nur über die Logik hinaus, indem er sie über ihre Grenzen hinaus denkt, sie an ihr Ende führt, was mit dem „Gegenstand" des Kapitals offenbar erreicht ist: hier blamiert sich jede Logik an der Unvernunft und tatsächlichen Unmöglichkeit des Kapitals. Die Kritik der politischen Ökonomie ist also notwendig darauf verwiesen, logisch vorzugehen, darf dabei jedoch nicht stehen bleiben, sondern muss auf die Logik als Denkform des Abzuschaffenden selbst reflektieren.

V.

Deshalb ist es wichtig, Marx' Logik-Begriff von dem Hegels zu unterscheiden. Für Hegel ist die formale Logik im Unterschied zur Dialektik nur ein „gesunder Menschenverstand" (Vgl. Marcuse 1980, S. 97). In der *Enzyklopädie* unterscheidet Hegel zwischen der „abstrakten oder verständigen" und der „dialektischen oder negativ-vernünftigen" Logik (Vgl. Hegel 1969-71a, S. 168. Vgl. auch Hegel 1969-71b, S. 227) und bereits in der Vorrede zur *Phänomenologie* spricht Hegel davon, dass die Begriffe des Falschen und des Wahren „außer ihrer Einheit" etwas anderes bedeuten als in dieser (dialektischen) Einheit (Hegel 1969-71b, S. 41). Aber die Einheit des Widerspruchs ist bei Hegel nicht, wie Adorno sagt, „Index der Unwahrheit von Identität" (Adorno 1997b, S. 17), sondern „das wahrhafte Resultat" (Hegel 1969-71b, S. 74), also ein Positives. Bei Marx jedoch bedeutet die Einheit des Widerspruchs etwas völlig anderes, nämlich nicht die Aufhebung des Widerspruchs, sondern nur „die Form, worin" die Widersprüche „sich bewegen können" (Marx 1989a: S. 118). Insofern ist bei Marx Formkritik und Ideologiekritik ein- und dasselbe. Im Resultat dieses unterschiedlichen Begriffs vom Widerspruch macht das: Für Hegel ist das Wirkliche - das, „was vernünftig ist" (Hegel 1969-71c, S. 24) - die bürgerliche Gesellschaft, während Marx gerade die Vernunft **gegen** diese unvernünftige Wirklichkeit stark machte (7) und bekanntlich den kategorischen Imperativ aufstellte, *„alle Verhältnisse umzuwerfen,* in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist." (Marx 1976, S. 385)

VI.

Wenn die Logik Denkform des Werts, also notwendig falsches Bewusstsein ist, dann kann innerhalb ihres Systems das Bestehende nur verdoppelt werden. Dies ist ihr Zwangscharakter, der alles über sie hinausweisende mit einem Verbot belegt. So sehr die kritische Theorie deshalb darauf verwiesen ist, die Logik gegen sich selbst zu denken und darin das Nichtidentische, das von ihr unterdrückt wird, zu würdigen, so wenig kann der entscheidende Impuls zur Abschaffung innerhalb der Logik selbst liegen. Vielmehr verhält es sich so, dass dieser Impuls überhaupt nicht begrifflich fassbar ist, sondern durch alles Mögliche hervorgerufen werden kann und daher sowohl chaotisch als auch unkalkulierbar ist. Die Logik der diversen K-Gruppen, die darauf setzten, dass die Massen nur einer revolutionären Avantgarde bedürften, um sich die drängende Sehnsucht nach dem Kommunismus endlich auch offen einzugestehen, hat sich genau aus diesem Grunde kräftig blamiert. Der Wille zur Abschaffung des Bestehenden wird aus der Empörung über diese Zustände geboren - wenn er geboren wird. Kommunisten können die Zustände im Augenblick der Unmöglichkeit der Revolution lediglich denunzieren, die Empörung stellt sich ein oder sie tut es nicht. (8)

Die Logik ist wie das Kapital solange ein metahistorisches, autonomes Subjekt, bis die assoziierten Individuen es aus der Welt schaffen. Was an seine Stelle tritt, ist ungewiss; es besteht die Gefahr der negativen Aufhebung, der Barbarei. In Bezug auf die Logik hieße das: totale Willkür, die für den Einzelnen nichts anderes bereithält als das Recht des Stärkeren. Die negative Aufhebung der logischen wie bürgerlichen Ordnung wäre ein ins Unendliche gesteigertes Gewaltverhältnis, das keinen Schutz und keine Schonung mehr kennt. Die kommunistische Aufhebung der Logik dagegen wäre eine, die den Zwangscharakter der Logik durchbricht, ohne in Willkür umzuschlagen. Es wäre ein freies Denken, weil sich das Individuum ohne Angst in der Welt eingerichtet hat; ohne Angst auch vor der „Widerspruchsfreiheit" der Logik, die alles, was sie als Widerspruch identifiziert, eliminiert. Der Widerspruch zwischen Individuum und Gattung würde nicht durch Ausbeutung und Unterdrückung - Gewalt - ausgetragen, sondern durch eine erst noch zu entwickelnde nicht-logische Vernunft zur Versöhnung gebracht. ■

Für wertvolle Anmerkungen und Kritik danke ich Esther Marian.

Anmerkungen:

(1) Kritik bedeutet hier nicht, die Logik einfach zu verwerfen, sondern bestimmt über sie hinauszugehen - so wie ein kritischer Kommunismus die bürgerliche Ge-

sellschaft auch als Voraussetzung für die Gesellschaft frei assoziierter Individuen aufzubewahren und zugleich zu überwinden trachtet.

(2) Dass Marx' Analyse im *Kapital* Gesellschaften gilt, „in welchen kapitalistische Produktionsweise herrscht", ist hier nur kurz gegen Positionen anzuführen, die mit Engels davon ausgehen, das *Kapital* handele von Gesellschaften, in denen „einfache Warenproduktion" herrscht. Hier wurden logische und historische Entwicklung der Kategorien miteinander verwechselt.

(3) Marx 1989a, S. 19. Noch deutlicher in den *Grundrissen*: „Ich setze jede der Waren = einem Dritten; d.h. sich selbst ungleich." Marx 1974, S. 686.

(4) Das „freie Spiel der Kräfte" ist, wie jeder, der mal Marx gelesen hat, weiß, Ideologie. Ein Unternehmer, der seine Waren permanent unter ihrem Wert verkauft, geht Pleite und einer, der den Preis deutlich über dem durchschnittlichen Preis der Konkurrenz ansetzt, ebenfalls. (Wertgesetz) Doch das reicht offensichtlich nicht aus: Der Staat hat extra den § 138 BGB geschaffen, der ein Rechtsgeschäft für nichtig erklärt, das „einem Dritten für eine Leistung Vermögensvorteile versprechen oder gewähren lässt, die in einem auffälligen Missverhältnis zu der Leistung stehen."

(5) Die Modallogik kennt außerdem noch „notwendig" und „möglich", was aber wiederum von der Zweiwertigkeit abhängige Modi sind.

(6) Vgl. hierzu Jochen Hörischs Einführung in Sohn-Rethels *Soziologische Theorie der Erkenntnis*. Hörisch 1985, S. 26: „Wenn Rationalität so abkünftig, wenn elementare Formen des Denkens bloße Epiphänomene des entfalteten Äquivalententausches sind - wie soll dann eine Kritik dieser Rationalität durch eben diese Rationalität möglich sein?"

(7) In der *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* heißt es: „Daß das Vernünftige wirklich ist, beweist sich eben im *Widerspruch* der *unvernünftigen Wirklichkeit*, die an allen Ecken das Gegenteil von dem ist, was sie aussagt, und das Gegenteil von dem aussagt, was sie ist." Marx 1976, S. 266.

(8) „Je unmöglicher der Kommunismus ist, desto verzweifelter gilt es für ihn einzutreten", sagt Horkheimer irgendwo.

Literatur:

Adorno, Theodor W., *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Gesammelte Schriften 4, Frankfurt a. M. 1997a.

Adorno, Theodor W., *Negative Dialektik*, Gesammelte Schriften 6, Frankfurt a. M. 1997b.

Elbe, Ingo, *Marxismus-Mystizismus - oder: die Verwandlung der Marxschen Theorie in deutsche Ideologie*, in: *Prodomo* 5/2007. Vgl. S. 8-15.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, Werke Bd. 8, Frankfurt a. M. 1969-71a.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Phänomenologie des Geistes*, Werke Bd. 3, Frankfurt a. M. 1969-71b.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke Bd. 7, Frankfurt a. M. 1969-71c.

Hörisch, Jochen, *Die Krise des Bewusstseins und das Bewusstsein der Krise. Zu Sohn-Rethels Luzerner Exposé*, in: Alfred Sohn-Rethel, *Soziologische Theorie der Erkenntnis*, Frankfurt a. M. 1985.

Marcuse, Herbert, *Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie*, Frankfurt a. M. 1980.

Marx, Karl, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Bd. 1, MEW 23, Berlin 1989a.

Marx, Karl, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, MEW 42, Berlin 1974.

Marx, Karl, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, MEW 40, Berlin 1985.

Marx, Karl, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, MEW 1, Berlin 1976.

Sohn-Rethel, Alfred, *Das Geld, die bare Münze des Apriori*, in: Paul Mattick/Alfred Sohn-Rethel/Hellmut G. Haasis, *Beiträge zur Kritik des Geldes*, Frankfurt a. M. 1976.

Sohn-Rethel, Alfred, *Geistige und körperliche Arbeit. Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis*, Frankfurt a. M.² 1973 (Erstauflage 1970).

anzeige

Geburt der Shoah aus dem Geist der Moderne?

Korrekturen anlässlich der Neuauflage von H.G. Adlers Buch *Theresienstadt 1941-1945. Antlitz einer Zwangsgemeinschaft*

FABIAN KETTNER

Keine Irrfahrten in die Vergangenheit mehr. Doch das war leicht gedacht. Die Vorzeit hatte alle Zukunft mit einst gefällten Entschlüssen längst überholt. [...] Im Frost der Vergangenheit stand ich, vergeblich meine fremde Hand an der Klinke.

Man sollte für etwas verzweifeln, nicht an etwas. Verstehen Sie mich?

H. G. Adler (1)

Historiker wurde H. G. Adler durch das, was man ihm antat. Vor dem Nationalsozialismus hatte er, am 2. Juli 1910 geboren, an der Deutschen Universität in Prag Musikwissenschaft, Literatur, Philosophie und Psychologie studiert. Nebenbei war er schriftstellerisch und dichterisch tätig, bildete einen literarischen Kreis unter anderem mit Franz Baermann Steiner, promovierte 1935 über *Klopstock und die Musik*. 1936 begann die Freundschaft mit Elias Canetti. Die Flucht nach Südamerika hatte er schon vorbereitet, doch der Einmarsch der Deutschen in Prag im März 1939 kam ihm zuvor. Ab August 1941 wurde er zur Zwangsarbeit beim Eisenbahnbau herangezogen, im Februar 1942 wurde er mit seiner Frau und einigen Verwandten ins KZ Theresienstadt deportiert. Sein Vater wurde bald in Chelmno ermordet, seine Mutter in Trostinetz, seine Frau und deren Mutter in Auschwitz, wo Adler im Oktober 1944 für circa zwei Wochen inhaftiert war, bevor er in ein Nebenlager des KZ Buchenwald weiter verbracht wurde. Dort wurde er am 13. April 1945 befreit. Er kehrte zunächst nach Prag zurück und emigrierte 1947 nach London, wo er 1988 starb.

In Theresienstadt beschloss er, sollte er überleben, einen Bericht über dieses KZ zu verfassen. Fortan beobachtete er alles, sammelte Material und Notizen. *Theresienstadt 1941-1945. Antlitz einer Zwangsgemeinschaft* wurde sein bekanntestes Werk. Geschrieben hat Adler das Buch 1945-48, erstmalig veröffentlicht wurde es - mit maßgeblicher Unterstützung Theodor W. Adornos - 1955 und drei Jahre später mit dem *Leo-Baeck-Preis* ausgezeichnet. Bis heute gibt es kein weiteres umfassendes Werk in deutscher Sprache zu Theresienstadt; Adlers Buch ist nach wie vor Standard und wird in den Publikationen immer noch lobend erwähnt. Neben *Theresienstadt* publizierte er an historiographischen Werken *Die verheimlichte Wahrheit. Theresienstädter Dokumente* (1958), *Der Kampf gegen die 'Endlösung der Judenfrage'* (1958), *Die Juden in Deutschland* (1960) und nicht zuletzt sein zweites großes Werk, *Der verwaltete Mensch* (1974). Neben verschiedenen Romanen, die weitgehend unbekannt blieben, wie beispielsweise *Panorama* (1948 geschrieben/1968 veröffentlicht), *Die Reise* (1950-51/1962), *Die unsichtbare Wand* (1954-56/1989) und Gedichtbänden gibt es von ihm auch zwei Sammelbände soziologischer Arbeiten, *Die Erfahrung der Ohnmacht* (1964) und *Die Freiheit des Menschen* (1976). (2) Sein gesamtes Werk thematisiert die Verfolgung, ihre Darstellung, Gründe und Folgen. Für ihn waren alle seine Arbeiten Versuche, das zu verstehen, was ihm widerfuhr. Er wolle dies, lässt er Artur, den Protagonisten in *Die unsichtbare Wand*, sagen, „weil ich gar nicht anders kann. Bevor nicht alles durchgedacht und aufgewiesen ist, werde ich nicht rasten, geschweige denn Ruhe finden." Denn „nur durch die Sprache wird gefährlichstes Dasein verscheucht", nur so könne er „das Übermächtige bannen." (3) Aber nicht nur im Werk hinterließ die Verfolgung ihre Spuren: seine beiden Vornamen hat Adler seit dem Nationalsozialismus auf ihre Initialen verkürzt, weil sie genauso lauten wie Vor- und Nachname des SS-Sturmbannführers Hans Günther, dem Adler begegnet sein könnte, als jener 1939-45 der Leiter der Zentralstelle für jüdische Auswanderung in Böhmen und Mähren in Prag war - und Stellvertreter Adolf Eichmanns.

Adler wird nachgesagt, dass er - nicht nur in seiner Prosa, sondern auch in seinen historiographischen Werken - „mehr als pure Geschichtsschreibung" geleistet habe, da er „neben den Fähigkeiten eines Historikers auch das Sensorium eines Schriftstellers" besessen habe. (4) Aber was das heißen soll, darüber gibt die Sekundärliteratur keinen Aufschluss. Geht es nur um die „Ausdruckskraft eines Dichters", die „hinter der Objektivität eines Richters" stand, weswegen *Theresienstadt*, wie Grete Fischer meinte, „umso härter" traf? (5) Worin besteht die Aufhebung des Gegensatzes von „Beliebigkeit und Bestimmtheit", mit der er über

die bloß „subjektive Erfahrung" hinausgelangt sei? (6) Was ist das Besondere an Adlers Darstellung, „die das Unaussprechliche sprechbar macht, ohne ihm vom Gewicht zu nehmen"? Von welcher Art ist seine Form, die „Inhalte nicht übertüncht, sondern mit hervorbringt, erzeugt"? Der „Detailreichtum" allein, den Marcel Atze anführt, „der in konventioneller historischer und soziologischer Literatur keinen Platz gehabt hätte" (8), kann es wohl nicht sein. Denn dann wäre der Unterschied zur herkömmlichen Historiographie nur ein quantitativer. Es können nur einige Abstoßungspunkte genannt werden. Weder soll die Kraft der subjektiven Sicht geschmälert, noch das Geschehen sentimentalisiert oder dramatisiert werden. Weder soll das Grauen herausfallen, denn es ist Teil der zu erzählenden Geschichte, noch soll es die Darstellung und den Darstellenden dominieren, respektive überdecken. Im Briefwechsel mit Hermann Broch äußert sich Adler über seine Prosa: „Für das, was ich zu sagen hatte, konnte ich mich aber keiner diskursiven Technik bedienen [...], weil ich Resultate vorzuführen hatte, die wohl mit Kenntnis von und Rücksichtnahme auf Philosophie und Wissenschaft geschrieben, doch keineswegs auf deren Weise oder durch sie allein erreicht worden waren. [...] Es bleibt eine wichtige Aufgabe, diese Resultate auch auf andere Art zu erreichen, was einen langwierigen Arbeitsprozeß erfordern wird, der Belegstücke und Beweisketten liefern muß." Hiermit ging er auf eine Anmerkung Brochs ein, der ihm bestätigte, dass die Dichtung mehr umfasst, mehr einfängt als die wissenschaftliche Form, dass deswegen „die Indirektheit des Ausdruckes, seine dichterische Dunkelheit [...] notwendig [ist], wenn dadurch Realitätsschattierungen eingefangen werden, denen mit der diskursiven Sprache nicht beizukommen ist." (9)

Umso mehr überrascht Adlers Nähe zum Institut für Zeitgeschichte (IfZ, München) und deren Pathos der Sachlichkeit. (10) Einig war man in der Ablehnung von Gerald Reitlingers Studie *Die Endlösung* und von Hannah Arendts Buch *Eichmann in Jerusalem*. Adler bekam Lob für *Theresienstadt*, und das, obwohl damals generell Vorbehalte gegen Historiker jüdischer Herkunft vorherrschten. Erstens waren ihre Themen besonders „begründungspflichtig". Zweitens wurden ihre Arbeiten „nicht als Wissenschaft betrachtet, sondern im besten Falle als 'Quellen'", so dass sie „konsequent aus dem Wissenschaftsdiskurs herausgehalten" wurden. Zum dritten galt die Beschäftigung mit der Shoah als partikulär jüdische Perspektive auf den Nationalsozialismus. (11) Auch Adler muss eine solche Ablehnung erfahren haben. „Wenn ich schon was über Unterdrückung lese, dann Objektives und nicht persönliche Erfahrungen", lässt Adler einen Herrn Konirsch-Lenz sagen, der das Hauptwerk des der Verfolgung entronnenen Artur ablehnt. Dieser erwidert: „Meine Soziologie des unterdrückten Menschen hat sehr wenig mit meinen privaten Erfahrungen zu tun" (12) - auch wenn er diese Erfahrungen selber machen musste, weil Unterdrückung an ihm sich manifestiert hatte. Durch Akte der Unterdrückung ist etwas Überindividuelles im Einzelnen anwesend. Und nur aus diesem Einzelnen heraus kann die Unterdrückung erfasst werden. Der Gefahr eines - womöglich leidenden - Subjektivismus war Adler sich bewusst. Deswegen hatte er sich für die Abfassung von *Theresienstadt* vorgenommen, sich wie ein ethnologischer Feldforscher streng „vorurteilsfrei und nüchtern" zu verhalten. Aber dieses Werk zu verfassen, stellte für ihn auch „eine vitale Bewährungsprobe [dar], die ich bestehen wollte." In seinem Vorgehen kann man eine Dialektik von „privaten Gründen" (13) und Objektivität entdecken: die Abstraktion von einer empörten, aufgewühlten und leidenden Sicht war die Vorbedingung für die persönliche Befreiung vom Erlebten. Diese Einstellung dürfte Adorno an ihm als „die Konstellation des Zarten und des Resistenten" erkannt haben, wenn er an Adler bewunderte, „daß ein zarter und sensibler Mensch seiner selbst geistig mächtig bleibt und zur Objektivation fähig [ist] in der organisierten Hölle." (14) Diese Fortbildung des Gefühls, das seiner selbst nur mächtig ist, nachdem es sich objektiviert hat, das man nur und erst dann hat, nachdem man es begrifflich erfasst hat, das um seiner selbst willen sich von sich selbst entfremden muss, entging anderen.

Denn andere hatten andere Probleme. „Wie schwer ist es aber, über Auschwitz nicht wirkungsvoll zu schreiben!" (15), seufzten die führenden Historiker des IfZ im Jahre 1965. Passt man nicht auf, so brennt die Sprache mit der Realität durch, und schon habe man ein illegitimes Kind vor sich: ein beeindruckendes Werk. Die Abneigung gegen eine Nacherzählung des Grauens, die Gefahr läuft, sich - nur um der Bewegung willen - in den das Gemüt bewegenden Details aufzuhalten und dabei dem Geschehen begriffslos gegenüberzustehen, ist berechtigt. Aber so wie die pralle Empirie blind ist und macht, so ist das kategoriale Gerüst des Strukturfunktionalismus leer: Täter und Motivationen **können** hier nicht vorkommen. Sie sollen wissenschaftlich nicht greifbar sein und dienten im Zweifelsfall niederen Bedürfnissen. Auch in der Gegenwart kann Hans Mommsen in der Berücksichtigung individuellen Täterverhaltens nur die Gefahr eines „Rückfall[s] in eine moralisierende Betrachtungsweise" sehen, womit „sich ein ausgeprägt emotionaler Zugriff" verbinde. Keinesfalls sei es Aufgabe der Geschichtswissenschaft, „die Büchse der Pandora auszugießen und ein Panorama der unerhörten Verbrechen zu entwerfen." (16) Wer aber doch von den Verbrechen schreibt, dem wurde schon 1965 - wie dann Goldhagen 1996 wieder - ein Vorab-Einverständnis mit dem breiten Publikum, Sensationslust und Schielen auf hohe Verkaufszahlen unterstellt: „Die Neigung des Publikums kommt der Oberflächlichkeit vieler Veröffentlichungen entgegen: man bevorzugt das literarisch wirkungsvoll Geschriebene [...], man strebt weg von der historisch-rationalen hin zur moralisch-emotionalen Betrachtungsweise." (17) Etwas von dem muss auch bei Adler durchgekommen sein, denn im Gegensatz zu *Theresienstadt* fiel das Manuskript von *Der verwaltete Mensch* beim IfZ durch. Die „stark subjektive Komponente" des „sehr persönlich gefärbten Produkt[s]" ließ das IfZ von einer Veröffentlichung Abstand nehmen. (18)

Dabei stand man sich teilweise so nahe. *Theresienstadt* wie die übrigen Werke Adlers sind für diverse Lesarten und Vereinnahmungen offen. Denn in ih-

nen liegt Richtiges und Falsches, Kluges und Abstruses dicht beieinander. So hell und scharf Adler im Detail ist, so dunkel und verschwommen wird er im Allgemeinen. Vor allem in seinen Romanen findet man sehr häufig die ekstatische Schwammigkeit des fundamentalontologischen Jargons (19), auch wenn er sich an anderen Stellen genau hiergegen wendet. Artur, der Protagonist aus *Die unsichtbare Wand*, schätzt an seiner Frau gerade deren „unerschütterliche Treue zum Uneigentlichen" (20) und amüsiert sich mit ihr über einen Empfehlungstext zu einem erfolgreichen soziologischen Autor, dessen „Anliegen" es sei, „im geistigen Raume einer wissenschaftlichen Wesensschau angesiedelt [...], den Finger auf die Wurzel eines um sich fressenden Gefahrenherdes ohne Scheu und Furcht mit der kühlen Methode des unerbittlichen Analytikers, aber auch des hellhörigen Menschenfreundes und helfenden Arztes zu legen, der unabdingbar um die Werte einer echten und wirklichen Seinsschau weiß." (21) Doch solches ist Adler leider auch nicht fremd. Die Judenverfolgung, das sei die „Schuld der Menschheit in dem verwirrten Zustand, den sie bereits vor Hitlers Herrschaft erreicht hat; die Schuld der Unmenschlichkeit, die, wer will, auch als Gottlosigkeit auffassen mag; die Schuld eines lieblosen Zeitalters, in dem die Ordnung in Schematik, die Organik in Mechanik, das Leben in Masse, die Menschen in Ware, die Seele in Komplexe, der Geist in Ideologie verwandelt wurden; die Schuld der Verkennung oder Entwertung der Werte und die Begriffsverwirrung, die zum Zerfall geführt hat; die Schuld eines stumpfen Geschlechtes, das durch Torheit, Haß, Eigennutz, Lüge in diesen Verwandlungen so geblendet wurde, heraufbeschworenes und dann auch noch unausweichlich kommendes Unheil nicht vorauszusehen, das mit dem mechanischen Materialismus und mit seinem zerstörerisch verzehrenden Auswuchs in der Gestalt des Nationalsozialismus über die Welt gekommen ist" (S. 645). (22) Eine Erklärung, in der das Ressentiment gegenüber der Moderne, das den Nationalsozialismus mit trug, in allen Artikulationen durchgespielt wird: philanthropisch, christlich-religiös, konservativ und marxistisch; eine Erklärung, die so allgemein ist, dass in der Nacht der Schuld alle Katzen grau werden, und die den gleichen seelischen Mehrwert abwirft wie eine ganz gewöhnliche klerikale Warn- und Erbauungspredigt über die Gefahren des 'Materialismus'. Das moderne Denken, welches Adler als „mechanischer Materialismus" bezeichnet, das sei „ein ideenarmes, farbloses, grob sinnliches Denken in ärmlichen, starr rationalen Formen, die gar nicht die Möglichkeit des Lebens sehen können und zulassen wollen" (S. 632). Dieses Denken bringe die Entstehung zweier Phänomene mit sich: von Masse und Ideologie.

Der junge H.G. Adler

Masse' als Menschen, das ist [...] das Amorphe, Gestaltlose [...], es ist das Gruppenlose, nirgendwo Zugehörige [...], das alles Menschliche aufgibt." (23) In der **Masse** wird der Mensch „zum Objekt verdinglicht", „ein entpersönlichtes Objekt zur 'Erfassung' in Rubriken", „zum behandelten Gegenstand", „wie eine Sache, wie eine Ware verwaltet". Wo immer so mit Menschen verfahren wird, da sei es nicht mehr weit bis zur Errichtung von KZs: „Verfolgt man die moderne 'Massenbehandlung' bis zur letzten Konsequenz, dann sind Zwangsarbeit, Sklaverei, Konzentrationslager, Gaskammern und andere Greuel fast natürliche Folgen." (24) So hat man schließlich einen Faschismus der historischen Tendenz einerseits - und nicht nur ein freies Menschentum andererseits, sondern auch ein unschuldiges, passives deutsches Volk. Die Form 'Masse' bleibt nach Adler den vermassten Menschen äußerlich; mit vitalistischen Anklängen behauptet er die Unmöglichkeit, den Menschen/das Leben auf eine Masse zu reduzieren. (25) Mit dem Masse-Begriff verwischt die Differenz zwischen KZ-Insassen und übriger Bevölkerung: beide teilten ein allgemeines Schicksal, beide seien Objekt von Herrschaft. Die einen werden interniert und ermordet - und dienten damit der Einschüchterung der anderen. (26) Tatsächlich aber sind jüdische KZ-Insassen nicht einmal als „Ware" zu bezeichnen, sondern nur als zu vernichtende Materie. Die deutsche Bevölkerung kann man als selbstbewusste Masse ohne Bewusstsein (im Sinne von Selbstbesinnung) bezeichnen, die aktiv und lustvoll ihre Beherrschung reproduzierte. Wenn in der Moderne alles zur Masse degradiert wird, wieso aber traf dann die Verfolgung die Juden? Deren Besonderheit als Hassobjekt betont Adler zu recht immer wieder: Die Verfolgung und Vernichtung der Juden war das „fast ausschließliche[.] Kriegsziel[.]", eine „pseudo-eschatologische[.] Aufgabe für alle Zeiten" (S. 16). Die Juden waren „die mythische Antithese" zum Führer und zum deutschen Volk, so dass deren Vernichtung zu einer „Erlösungslehre", „zu einem pathologisch-metaphysischen Befreiungswerke" geworden ist (S. 649-51). Das Judenbild der Deutschen weiß Adler als Projektion zu dechiffrieren: die Bedrohung, die man meinte, von den Juden ausgehen zu spüren, war die eigene Aggression und die Gefahr, die man für andere darstellte. Die Bedrohung, die man bei anderen ablas, nachdem man sie auf sie projiziert hatte, sollte die Legitimation für die eigene - pseudo-präventive - Aggression liefern. „Im Wahngebilde, das der Nationalsozialismus sich von seinem vermeintlichen, schließlich wirklichen Gegner schuf, hat er das Vorbild für den Aufbau seines eigenen Herrschaftssystems gefunden." Verschwörer waren sie selbst, nicht ihre Opfer. „Die Juden ihrer Vorstellung waren also die führenden Nationalsozialisten selbst, der 'jüdische' Weltverschwörungsverein *war* die NSDAP und die SS - nur wußten es die Wahnsinnigen nicht, zumindest nicht ganz." Aber immer wieder muss man beobachten, dass Adler

hinter seine eigenen Einsichten zurückfällt. Auch wenn er weiß, dass 'der Jude' der „erst aus Irrsinn erzeugte[.] Feind [war], den es eigentlich und wesentlich nicht gab" (S. 651), so weicht er zum einen auf anthropologische Konstanten aus (27), zum anderen behauptet er, „daß sich das jüdische Volk stets allen Totalitätsansprüchen, die je eine irdische Macht für sich beanspruchte, bewußt oder unbewußt widersetzt hat und in seiner Mehrheit sich gewiß nicht für den mechanischen Prozeß einer Gleichschaltung eignete" (S. 648). Als wäre an den Juden etwas gewesen, als wären sie dem Gleichheitszwang des mechanischen Materialismus im Wege gewesen; als wären sie Ecken gewesen, die die Moderne abschliff, als sie die Welt nach ihrer Logik gestaltete.

Ideologie und Masse sind einander strukturell ähnlich: in der Ideologie wird mit dem Denken verfahren wie in der Masse mit den Menschen. „Ideologie ist ein Sammelwort für zurechtgemachte, gleichsam als Fertigware übernehmbare Gedankenschemata, denen ihrer Persönlichkeit nicht sichere Menschen ohne selbständiges kritisches Vermögen anhängen." (28) Masse und Ideologie bedingen, bewirken und verstärken einander. Ideologien sprechen Menschen an, die bereits zur Masse erniedrigt worden, die Ich-schwach sind. „Jede Ideologie ist ein vorgedachtes Gedankensystem mit Emotionalgehalt, das eine geschlossene und angeblich einzig richtige Weltschau verspricht, neben der [...] keine andere gültige, ja auch nur sittlich zu rechtfertigende Auffassung bestehen kann." (29) Indem der Mensch eine Ideologie übernimmt, macht er sich immer mehr zu einem Exemplar der Masse. Die Gründe für die Massengesellschaft sieht Adler in einem „unaufhaltsam weiterwuchernde[n] Mißverhältnis zwischen der Entwicklung fast des gesamten modernen gesellschaftlichen Aufbaus und vieler seiner Institutionen." Leider wahrt Adler nicht den bestimmten Unterschied zwischen Entfremdung und Entartung, zwischen einer bestimmten Negation beschädigender gesellschaftlicher Verhältnisse und einer Kritik auf Grundlage einer als natürlich unterstellten Lebensweise. Weil diese Entwicklung „auf die Menschen keine Rücksicht nahm, weil sie zu abstrakt, zu mechanisch verfuhr, weil sie dem Leben nicht gerecht wurde [...], fanden die Menschen keinen genügenden Ausgleich." (30) Diesen Ausgleich suchten die Menschen in der „Regression auf einen scheinbaren Mythos" (S. 634), der aber kein echter war, sondern ein fabrizierter, ein „mechanische[r] Mythos" (S. 649). An einen Mythos, den man sich selbst produziert hat, kann man nicht glauben: ihm fehlt das, was über einen selbst hinausgeht, in ihm ist kein Gott anwesend, hier begegnet einem nur das aufgeblasene Selbst. Doch wenn der mechanische Materialismus ein über die Menschen gekommenes Schicksal ist, dann müssten auch und besonders die internierten - und damit im extremen Maße zur Masse degradierten - Juden zur Ideologie neigen. Die Differenzen einer verfolgten zu einer verfolgenden Gruppe, die zwar auch unreflektierten Meinungen anhängen mag, aber nicht einer wahnwitzigen Ideologie wie die verfolgende Gruppe, stellt Adler nicht heraus.

Adlers Erklärung des Nationalsozialismus, die gar keine ist, fügt sich zu weiten Teilen mühelos in einen breiten Strom der deutschen postfaschistischen Historiographie, die weiß, dass die NS-Verbrechen „dem Denken in der allgemeinen abendländischen Kulturkrise" entsprochen haben sollen (S. 634). (31) Je nach Ausprägung konnte man damit verschiedene Bedürfnisse befriedigen: entweder die Moderne, deren Umwälzungen man (aus Konservatismus) vorher schon gefürchtet hatte, zu verurteilen, indem man sie nun auch noch für den Nationalsozialismus verantwortlich machte oder den Nationalsozialismus in dieser Moderne verschwinden zu lassen. Nach letzterem wäre er - erstens - nur eine ihrer Erscheinungsweisen, den Deutschen tragisch zugestoßen, nicht ihr mit immenser Energie vorangetriebenes und mit enormen Entbehrungen gehaltenes Projekt. „Die Probleme des Nationalsozialismus stellen nichts anderes dar als einen extremen - es sei zugegeben: einen wahnsinnig extremen - Sonderfall für Zustände oder doch Möglichkeiten, die zumindest latent, oft aber manifest in der modernen Gesellschaft über die ganze Erde hin angetroffen werden." Zweitens verschwinden die Täter hinter einer allgemeinen historischen Tendenz respektive hinter 'gesellschaftlichen Mechanismen'. Wo „der Mensch als Einzelwesen nur noch eine Funktion im Gefüge einer unmenschlichen Apparatur ist" (S. 643), da wird man nicht nur schuldlos, da braucht man von diesem Menschen gar nicht mehr zu reden, weil er in 'Verstrickung' gefangen ist (vgl. S. 636f.).

Im Diskurs von der Geburt des Nationalsozialismus aus dem Geist der Moderne verschwimmen apologetische und gesellschaftskritische Absichten. (33) Der Gesellschaftskritiker möchte warnen: der Faschismus ist nicht Vergangenheit. „Die geistige Weltlage hat zum Zeitpunkt des Unterganges des nationalsozialistischen Staates den gleichen Ausdruck beibehalten wie zur Zeit seines Beginns. Man muß es sich eingestehen, daß alles so blieb und ist, als ob 'nichts' geschehen sei" (S. 680). Die Shoah ist kein unerklärlicher Bruch in der Geschichte. Sie ist einzigartig - aber nur *bislang*; sie ist „präzedenzlos" (34), kann aber wieder passieren. „Theresienstadt ist möglich geblieben" (S. 684), weil die Grundlagen, die den Nationalsozialismus ermöglichten, fortbestehen.

Und sie bestehen nicht nur latent fort, als ungenutzte Anlage, sie sollen sich auch universalisiert haben - allerdings weniger offen sichtbar als im Nationalsozialismus. Die verblüffende Einsicht, dass unsere Welt zu einem „guten KZ" geworden sei, die Adler bereits Ende 1949 Hermann Broch mitteilen konnte (35), fiel bei der Lektüre von *Theresienstadt* auch Wolfgang Pohrt an, der meinte, „daß die markante Differenz zwischen KZ und dem Leben, das wir führen, nicht existiert." (36) Es gibt in der Tat Beobachtungen Adlers, die aus der Gegenwart stammen könnten. Beispielsweise seine Typologie der Charaktere in Theresienstadt: wer kennt als Kritiker nicht die „Gedankenlosen", die „glaubten erkannt zu haben, daß alle Überlegungen und Bemühungen zwecklos seien"? Oder die „Optimisten", „die geborenen freiwilligen Mitwirker", die zu „unfreiwilligen Verbündeten der SS [wurden], deren Spiel sie nicht durchschauten" und die „beleidigt" waren und „auch unange-

nehm werden konnten", wenn man ihre Sicht bestritt? Oder die „Aktiven", die zu „blinden Mitwirkern" wurden? Die „Opportunisten", die „sich leicht vor sich selber" entschuldigten und „sich auf den Zwang der herrschenden Verhältnisse" beriefen (S. 670ff.)? Kennt man nicht die sich selbst überlassenen Kinder, „zurückgeblieben und überreif" zugleich (S. 558), die sich in Horden organisierten? Sind ihre Erzieher heute nicht auch in einer schwachen Position, weil sie, ebenso wie ihre Klientel, in einer ohnmächtigen Zwangslage steckten, vor der ihre Bemühungen, den Kindern eine Perspektive zu vermitteln, die es für sie nicht geben soll, lächerlich wirken müssen? Auf die heute wie damals zutrifft, dass sie „so durch die Zeichen der Zeit litten, daß sie sie nicht mehr sahen" (S. 568)? Kennt man sie, ebenso wie das Phänomen einer „Flucht in die Krankheit", nicht auch von heute? Die überdurchschnittlich vielen Erkrankungen in Theresienstadt waren, so Adler, nicht nur Folge der miserablen Lebensbedingungen, sie antworteten auch auf äußere Umstände. „Man übertrug das allgemeine Leid auf jeden Zwischenfall", ging zum Arzt und erwartete von diesem doch etwas ganz anderes (S. 494f.). „Je unglaubwürdiger ein dauerhafter Aufbau des Lagers wurde, je mehr man es 'verschönerte', desto empfindlicher wurden Leib und Seele; Krankheit ist unter anderem ein Wartezustand des Menschen, der eine schwierige Lage nicht meistern kann" (S. 510).

Doch Pohrt will hierüber hinaus. Weil man in Theresienstadt wie in unserer Zeit die Bedrohung verdrängt und sich verzweifelt in kulturelle Zerstreuung stürzt; weil jeder in Panik seine Haut retten will, ohne die Ursachen der Bedrohung nicht nur angehen, sondern auch erkennen zu wollen; weil man hier wie dort einen Verlust von Zeitgefühl, Gedächtnis und Geschichtsbewusstsein feststellen kann (37); deswegen besteht für Pohrt „kein Gewißheit stiftendes Kriterium", ob nicht „die ganze Welt in ein überdimensioniertes KZ verwandelt wurde." (38) Die Parallelisierung ist gut gemeint, denn sie soll „dem gemütlichen Leben, das wir führen, den Schein der Harmlosigkeit" nehmen. (39) Vom KZ her soll ein Schlaglicht auf das eigene Leben fallen. Dies hat aber keinen anderen Effekt, als die eigene banale Existenz zu dramatisieren. Manche brauchten diesen hysterisch herbei geredeten Notstand, um ihren blinden Aktionismus zu rechtfertigen. Die Leiden der NS-Opfer sind hier nur Material für die Selbstdarstellung. Natürlich werden auch im KZ ganz banale Dinge verrichtet und natürlich werden die Menschen auch dort nicht klüger und besser. Sollten sie? Dadurch wird weder das KZ angenehmer, noch das normale Leben grausiger. Pohrt gibt mit solchen Vergleichen der Tendenz nach, die er von einem seiner theoretischen Referenzpunkte, Hannah Arendt, hat, den Nationalsozialismus in der Misere der Moderne aufgehen zu lassen.

Adler wandte sich in *Theresienstadt* dagegen, die Differenz zwischen Innen- und Außenwelt des KZ zu verwischen. (40) Er verweigert sich nicht nur dieser totalisierten Totalitarismustheorie, sondern - obwohl dies verwundern mag - auch ihrer traditionellen Form. Und das, obwohl er dem Institut für Zeitgeschichte gegenüber äußerte, „wie 'verwandt' dessen Überlegungen zum Totalitarismus seinen eigenen seien." (41) Die Differenzen zwischen Stalinismus und Nationalsozialismus betont er immer wieder. (42) Ebenso verweigert Adler sich denen, die mit Zygmunt Bauman die Shoah aus 'der Rationalität der Moderne' hervorgehen lassen wollen, respektive aus deren Institutionen Staat, Bürokratie und Wissenschaft - nicht zuletzt, um damit Rationalität und Aufklärung als ganze zu diffamieren. Dass dem bei Adler so ist, verwundert, wenn man sich seine bisherige Semantik anschaut. Adler sagt an einer Stelle, dass „die kurze Zeit, die ich in Auschwitz war [...], die erhellendste Zeit meines Lebens [war], denn da sah ich, bis wohin sich Herrschaft verirren kann" (43) - also nicht **muss**. Herrschaft und Macht sind für Adler erstmal neutral, es kommt darauf an, was man daraus macht. Er verkennt nicht die Gewalt eines jeden Staates und dessen unausgesprochene Drohung, wozu er fähig ist. Ein Überlebender hat hierfür solch ein besonderes Sensorium, dass seine Wahrnehmung als pathologisch gilt. Wie in William G. Niederlands Studie über das „Überlebenden-Syndrom" beschrieben (44), so fürchtet auch Artur in *Die unsichtbare Wand* die Staatsmacht, die ihm zuerst seine Subjektivität und seine Individualität raubte und ihn dann vernichten wollte. Auf der Straße hat er Angst vor einem Polizisten, der ihm drohe, „das Recht des geduldeten Gastes zu bestreiten." Bei einer Fahrt in die Tschechoslowakei achtet er sorgfältig darauf, „Paß, Geldtasche, Fahrscheinheft, Devisenschein und was man sonst noch zum Beweis seiner Rechtmäßigkeit benötigt" dabeizuhaben. (45) Was der Staat gab, kann er auch wieder nehmen, denn „der Staat beglaubigt der erschaffenen Menschen Gültigkeit. Wohl dem, wer ordentliche Dokumente hat, er ist lebendig und darf richtig leben." Die Einzelnen sind Material des Staates, in seinen „Schriften ist er offenbar, die eigene leibliche Erscheinung ist bloß ein Hilfsmittel, ein bedienter Bote, ein bestellter Träger der Papiere, dem erst sie einen ebenbildlichen Sinn verleihen." (46) Aber nichtsdestotrotz ist Macht für Adler „ethisch indifferent, erst die angewandte Macht wird ethisch relevant, ihre Handlungen können gut und böse sein oder auch ein Mischungsverhältnis beider Qualitäten liefern." (47) Was einen Gesellschaftskritiker die Stirn runzeln lässt, ist genau das, was Adler zum einen vor der postmodernen Kritik der Rationalität bewahrt und zum anderen die Möglichkeit zur Differenzierung zwischen verschiedenen Nationen offen hält. Der Rationalismus des mechanischen Materialismus ist kein reiner, sondern ein „ungezügelter" (S. 643), ein Rationalismus, der sich selbst verlassen hat. Adlers Werk verweigert sich einer jeden Interpretation, die eine Rationalität der Shoah erblicken will, sei's hinsichtlich ökonomischer Ausbeutung, sei's hinsichtlich kalter Macht-Rationalität, sei's hinsichtlich eines wissenschaftlichen Experimentiergeistes.

Die **Ausbeutung** der Juden, so resümiert Adler, geschah nur „wenig und sehr unrationell", „unsystematisch und kopflos und in ständigem Widerspruch zu den primären Vernichtungstendenzen" (S. 424). „Widersinnig einander ablösende Befehle" (S. 446) machten jede Ordnung unmöglich. (48) In der Versklavung der Juden kann Adler also zu recht „weder ein[en] Weg noch ein[en] Ausweg des

Kapitalismus oder Imperialismus" sehen. Ein ökonomischer Nutzen mag herausgekommen sein. Aber zum einen war dieser meistens das Ergebnis von „unverhüllte[m] Raube" (S. 429), zum anderen ist an der Judenverfolgung „die Schuldzuweisung an bestimmte Menschen und Gruppen für das eigene wirkliche oder vermeintliche Unglück" entscheidend. (49)

Theresienstadt

Am 10. August 1944 veröffentlichte das „Zentralsekretariat" Theresienstadts einen „Gliederungsplan": eine systematische Übersicht über alle Abteilungen der jüdischen Selbstverwaltung. In *Theresienstadt* nimmt seine Wiedergabe siebzehn (!) klein und eng bedruckte Seiten ein (S. 223ff.). Die **Bürokratie** war in Theresienstadt ein gigantischer Apparat: von circa 30.000 Einwohnern waren circa 16.500 Arbeitskräfte, von denen 1.100 bis 2.900 in der Verwaltung tätig waren, also ein Satz von 6-18% (vgl. S. 404). Man sollte aber nicht meinen, dass eine solche hypertrophe Bürokratie das Leben, das sie verwalten sollte, besonders gut erfasst und außergewöhnlich im Griff gehabt hätte. Sie war reine Formalie statt Form, eine Verwaltung ohne Gegenstand, lediglich eine „Nachahmung längst ungültig gewordener alter Formen, versteinert in verkrampften Mechanismen" (S. 241), ohne Zusammenhang mit der Gesellschaft, dafür in ständigem Widerspruch zum alltäglichen Leben (vgl. S. 261) und immer wieder behindert von „den dauernden genau so sinnlosen wie systematischen Störeingriffen" (S. 259) der Deutschen. Aus der Binnenperspektive der jüdischen Verwaltung klammerte man sich an den Apparat aus Furcht vor dem Transport, sei's dass man auf Grund seiner Anstellung hoffte, nicht deportiert zu werden, sei's dass man sich an Regularien klammerte, mit denen man sich selbst beweisen wollte, dass man nicht deportiert werden könnte. Das Zentrum der Verwaltung war ein Nichts. „Das Nichts lässt sich nicht organisieren, aber um den Anschein eines Etwas hervorzurufen, entwickelte man eine betriebsame Geschäftigkeit, deren psychische Wirkungen zunächst auf die Inhaber einer Verwaltungsstelle und schließlich für alle betäubend waren und einen pathologischen Charakter zeigten. Es herrschte ein ungeheuerlicher Leerlauf zahlreicher einander in den Kompetenzen sich überkreuzender Ämter, die das Lager in Atem hielten" (S. 403). Die Verwaltung hatte so keine innere Konsistenz und „wäre augenblicklich in das Nichts zerfallen, das sie war, hätte nicht eine Mischung von aktivem Wahnsinn und passiver Besessenheit unter dem Zwange der SS alles zusammengekittet" (S. 240f.). Die Gliederung schuf keine Ordnung, schon gar kein Recht, weder eine Autonomie des Rechts noch wenigstens Sachzwänge, kein ehernes Gefüge, das über formale Regularien funktionierte. Sie wurde von etwas anderem angetrieben. „Hinter dem geschäftig schwirrenden Betrieb stand nichts als ein abgründiger Vernichtungswille und ein infantiler Spieltrieb" (S. 259). Die Juden in Theresienstadt wurden nicht von einer Bürokratie bedroht, nicht zwischen ihren mitleidslosen anonymen Rädchen zerrieben, sie wurden nicht von interesselosen Bürokraten umgebracht, sondern von engagierten willkürlichen Deutschen. In *Der verwaltete Mensch* hebt Adler ausdrücklich hervor, dass es von dem Geist abhängt, mit dem ein Verwaltungsapparat betrieben wird, welchen Zielen dieser dient. (50) Die Verwaltung in Theresienstadt war nicht das mahnende Extrem einer überzogenen Ordnung, sondern gar keine, nur „eine Scheinordnung des Chaotischen, eine Gespensterordnung" (S. 240), das „Zerrbild einer Ordnung" (S. 223), der deutsche Hohn darauf. Mit diesen Deutungen des Lebens in Theresienstadt löst Adler sich von den üblichen Rationalitätskritiken. Den mechanischen Materialismus sieht er beispielsweise bei der statistischen Erfassung des Arbeitsprozesses der versklavten Juden am Werke. „Eine Statistik mit Kurven und Zahlen" wurde angefertigt, die aber „keine vernünftigen Korrelate für wirkliche Vorgänge mehr abgibt, aber gleichsam letzte Aufschlüsse über geheimnisvolle Funktionen vermittelt"; sie „vertritt in diesem System die Rolle der Mystik" (S. 638). Der Rationalismus, der in der Positivierung des menschlichen Lebens via Mathematisierung seine Zuspitzung erfahren hatte, ist im Nationalsozialismus in Irrationalismus umgekippt.

Entgegen späteren kulturkritischen Diagnosen, die in der Herrschafts-, Verfolgungs- und Vernichtungspraxis der Deutschen **reine Wissenschaft und experimentelle Anordnungen** sahen (51), stellt Adler von vornherein die Unvereinbarkeit beider heraus. Zum einen kann man „nicht experimentieren und den Gegenstand seines Experiments hassen, denn Experiment setzt Verzicht auf solche Leidenschaften voraus und verlangt eine positive Einstellung zu den untersuchten Werten" (S. 246). Zum anderen setzt jedes Experiment „eine bewußte Vorbereitung und Durchführung voraus. Davon konnte allgemein im nationalsozialistischen Deutschland und besonders in Theresienstadt nicht die Rede sein; die Leiter der SS waren wohl von einem phantastischen Spieltrieb erfüllt, sie konnten auch neugierig sein und eine krause Liebe zum Systematischen entwickeln, aber im strengen Sinne waren sie gewiß keine Experimentatoren." Hinter der Endlösung der Judenfrage „verbarg sich kein Experiment, und wie anderswo begnügte man sich auch in Theresienstadt mit Modifikationen ursprünglicher Pläne und behalf sich mit wirren Improvisationen" (S. 627). Adler denkt zusammen, was anderswo auseinander fällt, weil man unreflektiert bestimmte theoretische Vorentscheidungen getroffen hat, mit denen man die Shoah weiter begriffslos anschauen kann. „Es ist diese Behandlung der Juden, die das Konzentrationslager der SS im Gesamtrahmen der Sklaverei zu einer einzigartigen und unvergleichlichen Institution prägte, denn nirgendwo sonst ist die kälteste Berechnung [...] so eng und untrennbar mit leidenschaftlich loderndem Haß verbunden gewesen [...], noch nie so planmäßig institutionalisiert worden." (52)

Mit diesen Betrachtungen war Adler seiner Zeit so weit voraus, dass es noch nicht einmal die Positionen gab, gegen die man ihn heute in Anschlag bringen kann. Natürlich gibt es einen Zusammenhang von moderner Welt und Nationalsozialismus. Aber diese Feststellung ist eben auch banal: sie ist nur die Variante einer ganz im Allgemeinen verbleibenden Erkenntnis, dass alles, was ist, seine gesellschaftlichen Ursachen hat. Aber es ist wichtig, den Zusammenhang bestimmt genug zu erfassen, um das Besondere nicht im Allgemeinen aufgehen zu lassen. Es gilt, worauf Gerhard Scheit hinwies, „die Differenz festzuhalten zwischen einem Räderwerk [...], das unmittelbar bereits der Vernichtung dient, - und einem, das Vernichtung wenn auch nicht für immer verhindern, so doch entscheidend aufschieben kann; zwischen einer Politik, die der Krise willfahrend jene der Reproduktion der Gesellschaft entspringende Destruktivität sich zu eigen macht - und einer, die noch in der Krise auf Reproduktion der Gesellschaft beharrt." (53) ■

Anmerkungen:

(1) *Die unsichtbare Wand*, S. 293 und *Eine Reise*, S. 346.

(2) Die letzte aktuelle Bibliographie zu Adler findet sich in Vol. 16 (1999) von *Comparative Criticism* (Cambridge University Press), eine Auswahlbibliographie in *text + kritik* Nr. 163 (2004), 107ff. Das Österreichische Literaturarchiv hat auf CD-ROM einen Katalog des gesamten Werknachlasses erstellt, bei dessen Erstellung alle Versionen sowie sämtliche Duplikate, Fragmente, Entwürfe usw. berücksichtigt wurden (vgl. Hocheneder 1999). Der Werknachlass selber liegt im Deutschen Literatur-Archiv Marbach.

(3) *Die unsichtbare Wand*, S. 235 und S. 367.

(4) Atze 2004, S. 17.

(5) Fischer 1966, S. 337.

(6) Schmatz 2004, S. 32.

(7) Ebd., S. 37 und S. 40.

(8) Atze 2004, S. 29.

(9) Adler an Broch, 04.07.1949, *Briefwechsel Broch & Adler*, S. 27 und Broch an Adler, 08.06.1949, ebd., S. 23. Gegenstand dieser Erörterungen ist das Manuskript von Adlers unveröffentlichtem Roman *Raoul Feuerstein. Geschichte eines quälenden Namens.*

(10) Zum Verhältnis Adler - IfZ vgl. Berg 2003, S. 304ff., S. 622ff., zu Stil und Semantik der Historiographie des IfZ vgl. ebd., Kapitel 3.2, 5.1 und 5.2.

(11) Vgl. ebd., S. 192, S. 218, S. 291.

(12) *Die unsichtbare Wand*, S. 463.

(13) *Warum habe ich mein Buch* Theresienstadt 1941-1945 *geschrieben?*, S. 112.

(14) Adorno GS 20.2, S. 495.

(15) Vorwort in Buchenheim et al. 1999, S. 11.

(16) Mommsen 1999, S. 78.

(17) Vorwort in Buchenheim et al. 1999, S. 11.

(18) zit. n. Berg 2003, S. 310.

(19) Nur ein Beispiel: „... eine Hingabe ans Nichts, damit man aufersteht im Sein [...]. Durch Nichts zum Sein. Das ist das Geheimnis, aus dem die Welt erschaffen ist" (*Die unsichtbare Wand*, S. 330). Dies zieht die Rezensenten an und sorgt für die entsprechenden Klappentexte und Nachworte.

(20) Ebd., S. 14.

(21) Ebd., S. 664.

(22) Alle Seitenzahlen im Text beziehen sich auf *Theresienstadt*.

(23) *Mensch oder Masse?*, S. 61f.

(24) Ebd., S. 64f.

(25) Vgl. *Theresienstadt*, S. 223, S. 633, S. 638f., *Briefwechsel Broch & Adler*, S. 42, S. 44.

(26) Vgl. *Zur Morphologie der Verfolgung*, S. 189f., *Gedanken zu einer Soziologie des Konzentrationslagers*, S. 223.

(27) „Tief in der menschlichen Natur liegt die Abneigung gegen andersartige, mit dem eigenen Wesen nicht konforme Mitmenschen" (*Gedanken zu einer Soziologie des Konzentrationslagers*, S. 186).

(28) *Mensch oder Masse?*, S. 67.

(29) Ebd., S. 72.

(30) Ebd., S. 81.

(31) Zum Verhältnis der deutschen Historikerzunft zum Holocaust vgl. Berg 2003.

(32) *Gedanken zu einer Soziologie des Konzentrationslagers*, S. 210. Vgl. fast ebenso *Warum habe ich mein Buch* Theresienstadt 1941-1945 *geschrieben?*, S. 114.

(33) Vgl. hierzu am Beispiel der Wahrnehmung und Interpretation des Phänomens Adolf Eichmann Kettner 2003/04, inzwischen auch auf www.rote-ruhr-uni.com.

(34) Vgl. Bauer 2001, S. 62-94.

(35) an Broch, 16.12.1949, *Briefwechsel Broch & Adler*, S. 36.

(36) Pohrt 1980, S. 80.

(37) Vgl. ebd., S. 80-83 und S. 86-90, sowie Pohrt 1997, S. 110-113.

(38) Pohrt 1980, S. 83.

(39) Ebd., S. 82.

(40) Vgl. *Theresienstadt*, S. 546, S. 601.

(41) Berg 2003, S. 305.

(42) Vgl. *Zur Morphologie der Verfolgung*, S. 191, *Gedanken zu einer Soziologie des Konzentrationslagers*, S. 216, S.

223.

(43) *Es gäbe viel Merkwürdiges zu berichten*, S. 46.

(44) Niederland 1980.

(45) *Die unsichtbare Wand*, S. 20 und 21.

(46) Ebd., S. 42.

(47) *Die Erfahrung der Ohnmacht - Beitrag zu einer Soziologie der Verfolgung*, S. 200.

(48) Ähnlich vgl. *Gedanken zu einer Soziologie des Konzentrationslagers*, S. 218.

(49) *Zur Morphologie der Verfolgung*, S. 185.

(50) Vgl. *Der verwaltete Mensch*, S. 872ff.

(51) Am explizitesten bei Harald Welzer 1997.

(52) *Gedanken zu einer Soziologie des Konzentrationslagers*, S. 223.

(53) Scheit 2004, S. 13.

Zitierte Schriften H. G. Adlers:

Zur Morphologie der Verfolgung, in: ders., *Die Erfahrung der Ohnmacht. Beiträge zur Soziologie unserer Zeit*, Frankfurt a. M. 1964, S. 176-192.

Die Erfahrung der Ohnmacht - Beitrag zu einer Soziologie der Verfolgung, in: Ebd., S. 193-209.

Gedanken zu einer Soziologie des Konzentrationslagers, in: Ebd., S. 210-226.

Der verwaltete Mensch. Studien zur Deportation der Juden aus Deutschland, Tübingen 1974.

Mensch oder Masse?, in: ders., *Die Freiheit des Menschen. Aufsätze zur Soziologie und Geschichte*, Tübingen 1976, S. 1-85.

Es gäbe viel Merkwürdiges zu berichten (Interview mit Hans Christoph Knebusch), in: Jeremy Adler (Hg.), *H. G. Adler. Der Wahrheit verpflichtet. Interviews, Gedichte, Essays*, Gerlingen 1998, S. 32-60.

Warum habe ich mein Buch Theresienstadt 1941-1945 *geschrieben?*, in: Ebd., S. 111-114.

Eine Reise. Mit einem Nachwort von Jeremy Adler, Berlin 2002.

Die unsichtbare Wand. Mit einem Nachwort von Jürgen Serke, Berlin 2003.

H.G. Adler und Hermann Broch. Zwei Schriftsteller im Exil. Briefwechsel, Herausgegeben und kommentiert von Ronald Speirs und John White, Göttingen 2004.

Theresienstadt 1941-1945. Antlitz einer Zwangsgemeinschaft. Nachwort von Jeremy Adler, Göttingen 2005.

Sonstige Literatur:

Adorno, Theodor W., *Über H.G. Adler*, in: ders., GS 20.2, S. 495.

Atze, Marcel, *„Wie Adler berichtet". Das Werk H.G. Adlers als Gedächtnisspeicher für die Literatur*, in: *text + kritik*, Heft 163 (Juli 2004), S. 17-30.

Bauer, Yehuda, *Die dunkle Seite der Geschichte. Die Shoah in historischer Sicht. Interpretationen und Re-Interpretationen*, Aus dem Englischen von Christian Wiese, Frankfurt a. M. 2001.

Berg, Nicolas, *Der Holocaust und die westdeutschen Historiker. Erforschung und Erinnerung*, Göttingen 2003.

Buchheim, Hans / Broszat, Martin / Jacobsen, Hans-Adolf / Krausnick, Helmut, *Anatomie des SS-Staates*, Siebte Auflage, München 1999.

Fischer, Grete, *Dienstboten, Brecht und andere. Zeitgenossen in Prag, Berlin, London*, Olten 1966.

Hocheneder, Franz, *H.G. Adlers Schriften. Ein neues Werk- und Nachlaßverzeichnis auf CD-ROM*, in: Sichtungen online, PURL: http://purl.org/sichtungen/hocheneder-f-1a.html (Stand 03. 2006) - Auch in: *Sichtungen* Nr. 2 (1999), S. 276-280.

Kettner, Fabian, *Ein Handlungsreisender in Sachen Judenvernichtung. Adolf Eichmann, die Moderne und der Antisemitismus* (gekürzte Version), in: *Context XXI* (Wien), Nr. 8/2003-1/2004, S. 7-13.

Mommsen, Hans, *„Es geht darum, einen Prozeß zu erklären und nicht in moralischer Empörung steckenzubleiben!". Interview mit Hans Mommsen*, in: Harald Welzer (Hg.), *Auf den Trümmern der Geschichte. Gespräche mit Raul Hilberg, Hans Mommsen und Zygmunt Bauman*, Tübingen 1999, S. 49-90.

Niederland, William G., *Folgen der Verfolgung: Das Überlebenden-Syndrom Seelenmord*, Frankfurt a. M. 1980.

Pohrt, Wolfgang, *Vielleicht war das alles erst der Anfang. Über das unter diesem Titel erschienene Tagebuch aus dem KZ Bergen-Belsen*, Berlin 1980, S. 75-85.

Pohrt, Wolfgang, *Überlegungen zur Aktualität von KZ-Erfahrungen*, in: Ebd., S. 86-93.

Pohrt, Wolfgang, *Brothers in Crime. Die Menschen im Zeitalter ihrer Überflüssigkeit. Über die Herkunft von Gruppen, Cliquen, Banden, Rackets und Gangs*, Berlin 1997.

Scheit, Gerhard, *Suicide Attack. Zur Kritik der politischen Gewalt*, Freiburg i. Br. 2004.

Schmatz, Ferdinand, *Wahres anders gesagt. Dichtung und Wirklichkeit bei H.G. Adler*, in: *text + kritik*, Heft 163 (Juli 2004), S. 31-41.

Welzer, Harald, *Die Sozialwissenschaften und der Holocaust*, in: ders., *Verweilen beim Grauen. Essays zum wissenschaftlichen Umgang mit dem Holocaust*, Tübingen 1997, S. 69-92.

Welzer, Harald, *Sozialingenieur der Vernichtung: Rudolf Höß*, in: Ebd., S. 93-108.

Wir nennen es Schwindel

Holm Friebe und Sascha Lobo entdecken die Ich-AG neu

JAN HUISKENS

Jeder kennt sie, diese aalglatten Typen, die überall mitmischen, aber zugleich nirgendwo anecken. Jeder scheint sie zu mögen und sie sind auf jeder Party gern gesehene Gäste (1). Solche Typen sind offenbar Holm Friebe und Sascha Lobo, die Autoren des Buches *Wir nennen es Arbeit*. Während Friebe Mitherausgeber der *Jungle World* ist, für *konkret*, *taz*, *Neon* und die *Berliner Zeitung* schreibt, sowie nebenher als „Trendforscher" und MTV-Redakteur tätig ist, betreibt Lobo ein Weblog namens *Riesenmaschine*, das - worauf Lobo sehr stolz ist - einen Grimme-Preis gewonnen hat, und verdient sein Geld als „freier Werbetexter", als der er „bereits für ein Drittel der DAX-Unternehmen gearbeitet" hat. Soweit die Selbstdarstellung im Klappentext. Suggeriert werden soll also: hier sind zwei schwer erfolgreiche Personen am Werk, die allerhand vorzuweisen haben.

Wen dieses großkotzige Getue nicht abschreckt, der muss wohl auch beim Untertitel des Buches nicht schlucken: *Die digitale Bohème oder Intelligentes Leben jenseits der Festanstellung.* Was hat man sich unter so einem Titel vorzustellen? Die Antwort ist einfach: nichts. Bereits der Titel des Buches enthält das Programm - ein großes Geraune, das ein Geflecht aus Gerüchten, Bescheidwissen und völligem Nonsens darstellt, und das zu einem großen theoretischen Wurf aufgeblasen wird. In dieser Hinsicht ist *Wir nennen es Arbeit* also ein authentisches Produkt der Postmoderne - ein kreatives Nichts. Assoziiert man mit dem Terminus „Intelligentes Leben" automatisch Außerirdische, weil das auf der Erde vor sich hin vegetierende, potentiell mit Intelligenz ausgestattete Lebewesen normalerweise schlicht „Mensch" genannt wird, so liegt man gar nicht mal falsch. Die Autoren beschreiben ihr kleines Paralleluniversum, in dem man mit bedeutungsschwangerem Gesülze Erträge in der Währung „Respekt" erwirtschaften kann.

Nun wäre nichts - abgesehen von der grundsätzlichen Kritik der Warenform - dagegen einzuwenden, dass Friebe und Lobo mit einer solchen Ware ihr Brot verdienen, wäre das Buch nicht ein einziges Werbepamphlet für den Kapitalismus. Insofern muss es der schonungslosen Kritik anheim fallen - gerade weil linke Zeitschriften von *konkret* bis *Jungle World* das Buch wohl diskutieren mochten, aber offenbar nicht den Mut aufbrachten, sich gegen ihren Autoren Holm Friebe zu stellen. So darf er im Interview mit der *konkret* unwidersprochen auf die Frage, was ihn denn ideologisch von der FDP unterscheide, antworten: „Der deutlichste Kontrast zum Hurra-Kapitalismus ist, dass wir einen starken Staat fordern." (*konkret* 12/06, S. 59) Ein ziemlicher Hammer ist das, aber offensichtlich ist im Diskurs alles erlaubt.

Solches Gequatsche, das sich auch gerne auf den Dossierseiten der *Jungle World* austobt, zeichnet sich dadurch aus, ganz locker und flockig alles nicht so genau zu nehmen, sich nie auf eine Position festlegen zu lassen und doch im Vorbeigehen die reaktionärsten Ansichten zu verbreiten. Was also steht genau in *Wir nennen es Arbeit*? Der Plot ist schnell erzählt. Die Festanstellung werde von immer mehr Menschen als Last empfunden, als äußerer Zwang. Der Kapitalismus habe sich zugleich in eine Richtung entwickelt, in der das materielle Auskommen nicht mehr zwangsläufig mit einer Festanstellung verbunden ist. Leute, die freiwillig oder unfreiwillig auf eine feste Anstellung verzichten und sich stattdessen als eine Art von Ich-AG verdingen, werden von Friebe und Lobo „digitale Bohème" genannt. Im Unterschied zur klassischen Bohème zeichne sich die digitale dadurch aus, dass sie finanziell erfolgreich sei. „Digital" wird sie genannt, weil für sie das Internet das wichtigste Produktionsmittel ist. Die Einkünfte stammten aus Werbung und Honoraraufträgen. Die digitalen Bohèmiens seien viel freier als Leute mit Festanstellung, weil sie „so arbeiten, wie sie leben wollen".

Das, kurz und knapp zusammengefasst, wird auf rund 300 Seiten bis zum Erbrechen ausgebreitet. Doch wie alle Bücher von Bescheidwissern krankt auch dieses daran, dass die theoretischen Begriffe völlig unbestimmt bleiben. Was beispielsweise unter „Arbeit" zu verstehen ist, was unter „Freiheit", das bleibt nebulös. Wenn die Autoren glauben, frei zu sein, weil sie sich ihre Arbeitszeit frei einteilen können, dann erliegen sie dem fundamentalen Irrtum, die Freiheit zur Selbstausbeutung und die Freiheit zur ungegängelten Individualität seien dasselbe. Sie merken gar nicht mehr, wie sehr das Kapital da durch sie hindurch denkt, sondern führen als Motiv für ihre Tätigkeiten allen Ernstes den „Spaß" oder - ganz klassisch - die „Selbstverwirklichung" an. Da ist es nur folgerichtig, dass Friebe und Lobo über keinen kritischen Begriff des Kapitalismus verfügen, was u. a. deutlich wird, wenn sie versuchen, die digitale Sphäre als Kapitalismus der Zukunft darzustellen - sie reflektieren nicht darauf, dass diese Sphäre, in der sich die digitale Bohème tummelt, eine Begleiterscheinung der industriellen Produktion ist, die letztere aber niemals ersetzen kann. Noch die Computer, mit denen die Blogs erstellt werden, sind Industrieprodukte, die von Arbeitern mit oder ohne Festanstellung zusammengesetzt werden. Dass die „organische Zusammensetzung des Kapitals" (Marx) sich zunehmend in Richtung des konstanten Kapitalteils bewegt, heißt deshalb noch lange nicht, dass die Maschinen von ganz alleine arbeiten würden. Nur lebendige Arbeitskraft kann Mehrwert bilden, d.h. dass die-

se auch im Zuge einer stetig voranschreitenden Verüberflüssigung von Arbeitskraft zentral für die kapitalistische Produktion ist. Weil das Kapital aber aus seiner eigenen Logik den Widerspruch hervorbringt, die Produktivkraft beständig zu erhöhen und gleichzeitig den Anteil an variablem Kapital zu senken, entsteht ein riesiges Heer von Arbeitslosen, das sich ohne staatliche Hilfe gar nicht mehr am Konsum der immer zahlreicher werdenden Waren beteiligen könnte. Aus diesem schlicht ökonomischen Grund, muss einer, der sein Geld damit verdient, Werbung für die zu verkaufende Ware zu machen, den „starken Staat" herbeisehnen. Es ist das Dilemma des Liberalismus, der mit Friebe und Lobo in postmoderner Gestalt auftritt, dass er ohne den Staat gar nicht funktionieren könnte, obwohl er sich ständig gegen dessen Einmischung wehrt.

Was die Autoren beschreiben, ohne dass es ihnen auffallen würde, ist ein Leben als permanentes Bewerbungsgespräch. Der Einfluss eines Internetangebots wird von ihnen keineswegs zufällig immer daran gemessen, inwieweit die alten Medien - also Zeitungen, Fernsehen, Radio - diese rezipieren. Wodurch sich die Blogger und Medienarbeiter qualifizieren ist die Tatsache, dass sie Tag und Nacht, zu jeder Zeit des Tages, bereit stehen, um an ihrem „Projekt" zu arbeiten. Die Arbeit ist ihnen so in Fleisch und Blut übergegangen, dass sich mit Hilfe der Begriffe der digitalen Bohème nicht einmal mehr zwischen Arbeit und Freizeit unterscheiden lässt - so sehr letztere auch immer schon von der Arbeit dominiert war. ■

Anmerkung:

(1) Zur Soziologie dieses Typus von Klinkenputzern vgl. Justus Wertmüller, *Kultur als Feind der Kunst. Der (un-)mögliche Gebrauchswert von Kunst*, in: *Bahamas*, Nr. 28/1999, S. 58f.

Holm Friebe / Sascha Lobo, *Wir nennen es Arbeit. Die digitale Bohème oder Intelligentes Leben jenseits der Festanstellung*, Heyne Verlag München 2006, 303 Seiten, 17,95 Euro.

Nach der verlorenen Zeit

DIRK LEHMANN

Als Georg Lukács 1923, inmitten der Krise des orthodoxen Marxismus, seine Studie über Marxsche Dialektik mitsamt des darin enthaltenen zentralen Theoriestücks über die *Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats* veröffentlichte, kam dies für viele seiner damaligen Leser einem Fanal gleich. Lukács' Anspruch war kein geringerer, als das Ausbleiben der mit allzu großer Gewissheit prognostizierten revolutionären Erhebungen in Mitteleuropa zu erklären. Wesentlicher Gedanke ist, dass mit der universellen Ausbreitung der Warenform im „modernen Kapitalismus" sämtliche Beziehungen des Individuums zu sich selbst, zum anderen und zur natürlichen Umwelt verrückt werden. Im „modernen Kapitalismus" muss es zu einer habituellen Gewohnheit werden, alles unter der Perspektive der Instrumentalisierung wahrzunehmen; Kontemplation und Teilnahmslosigkeit bei den „Akteuren" sind die Folgen.

Bis in die Mitte der 1970er Jahre hinein hielten die Kontroversen um Lukács und die Verdinglichung an. Seither ist es ruhiger geworden um den paradigmatischen Kern kritischer Theorie; man mag dafür Defizite der Lukácsschen Konzeption selbst in Erwägung ziehen. Dessen ungeachtet bleibt aber der Verdinglichungsbegriff wesentliches Instrument einer Theorie der modernen Gesellschaft, die zu erklären beansprucht, warum die Menschen sich selbst nur als gleichgültig und ohnmächtig, ihre Beziehungen zu anderen einzig als instrumentell und sinnlos erfahren; einer Theorie, die diese eigentümliche Gleichzeitigkeit von Ermächtigung und Entmächtigung zu verstehen sucht. Daher ist der Anschluss an den Ursprungstext, den Honneths anerkennungstheoretische Zuspitzung in seiner schlicht *Verdinglichung* betitelten Studie sucht, nicht gering zu schätzen; indes kann der Begriff von Verdinglichung, den Honneth dann auf gerade einmal 113 Seiten entfaltet, zu einer Beantwortung der wirklich brenzligen Fragen einen nur kleinen Beitrag leisten.

Nach Honneth gibt es nun zum einen eine offizielle Lesart des Lukácsschen Urtextes, nach der Verdinglichung immer auch auf die Notwendigkeit einer anderen Form der gesellschaftlichen Organisation verweist. Überdies existiert eine dissidente Lesart, die freilich die Honnethsche ist. So sind hiernach mit Lukács zwei Handlungsschichten zu unterscheiden. Zum einen ist eine „ursprüngliche Form der Weltbezogen-

heit" (S. 41) zu nennen. Diese wird emphatisch als „aktive Teilhabe" oder auch als „existenzielle Involviertheit" (S. 29) charakterisiert. Diese Urform der Welterschließung nennt Honneth „Anerkennung" und meint ein für das einzelne Individuum kaum verfügbares Ur-Wissen um den Eigenwert, die Besonderheit, ja der „qualitativen Bedeutung" (S. 42) des Anderen; ein Wissen vor allem expliziten Wissen, das jeder intersubjektiven Beziehung fundamental aufruht, sie trägt und das letztendlich eine gewisse *Haltung* vor der Erkenntnis darstellt. Für die Existenz einer solchen Urerfahrung sprechen im Übrigen nicht allein jüngste Einsichten der Entwicklungspsychologie, die Honneth zu Rate zieht, sondern auch Überlegungen aus anderen philosophischen Traditionen, die der Autor konsultiert, um seine These zu untermauern. Über dies Urwissen legt sich aber die „Vorstellung eines neutralen Erfassens der Wirklichkeit" (S. 31), und es ist diese Vorstellung, die nach und nach zum „Vergessen" jenes Erfahrungsgehalts führt. Solches „Vergessen" gilt Honneth als „Kern" (S. 70) aller Prozesse von Verdinglichung. „Verdinglichung im Sinne der 'Anerkennungsvergessenheit' bedeutet [...], im Vollzug des Erkennens die Aufmerksamkeit dafür zu verlieren, daß sich dieses Erkennen einer vorgängigen Anerkennung verdankt" (S. 71).

Anhand zweier exemplarischer Fälle versucht der Autor diesen Gedanken zu erläutern. So lernt der Leser einen Tennisspieler kennen, der so sehr auf Sieg aus ist, dass er im Mitspieler nicht länger den besten Freund, um dessen Willen die Partie einstmals begonnen wurde, sondern nur noch den zu überwältigenden Gegner erkennt. Honneth spricht in diesem Fall von einer Verselbständigung des Zwecks; der anerkannte beste Freund geht eben dieser Status verloren. Damit ist aber nur ein Muster benannt, das den Vorgang der Verdinglichung plausibilisieren soll. Die vorgängige Anerkennung kann auch dort verloren gehen, wo stereotype Denkschemata oder Vorurteile das Handeln der Menschen bestimmen, wo der Andere einzig noch als „Jude" oder „Neger" erscheint, oder gar: zum Verschwinden gebracht werden soll. Angesichts solcher Fälle spricht Honneth von der Verleugnung oder Abwehr von Anerkennung. „Mit der Unterscheidung dieser beiden Fälle haben wir die zwei Muster kennengelernt, nach denen sich im Rahmen des komplexeren Modells der Prozess der Verdinglichung erklären läßt" (S. 72).

Fragwürdig muss allerdings erscheinen, ob der Autor mit der konstatierten ursprünglichen Involviertheit - Anerkennung, die aller Erkenntnis vorausgeht und doch zugleich stets Gefahr läuft in Vergessenheit zu geraten - nicht die, wenn auch schwache Version einer essentialistischen Verdinglichungstheorie wieder belebt. Zudem bleibt unklar, wie überhaupt der Prozess des Vergessens vorzustellen ist; die angeführten Beispiele legen es nahe, Vergessen eher als ein persönlich zu verantwortendes Fehlverhalten anzunehmen. Verdinglichung wird so aber nicht länger als falsche Form von Praxis insgesamt verstanden, wie noch zuvor von Lukács intendiert, sondern einzig als moralisches Vergehen. Sozialphilosophie, die Honneth doch schreibt, nimmt sich so die Gelegenheit, Gesellschaft als Ganze zu kritisieren. Zuletzt bleibt unklar, auch wenn der Autor sich des Problems sehr wohl bewusst ist, ob und wie Verdinglichung auch hinsichtlich der Beziehungen der Menschen auf die außermenschliche Natur und des Individuums zu sich selbst statthat. Honneth betont mehrfach, dass seine Überlegungen lediglich Geltung auf einer intersubjektiven Ebene beanspruchen können. Hier scheinen die Hinweise der Entwicklungspsychologie mehr zu verbergen, als dass sie der Erkenntnis förderlich sind, legen sie doch eine chronologische Dramaturgie - erst die Anerkennung, dann das Erkennen - nahe. Interessanter wäre es, diese beiden Momente in ihrem Aufeinanderverwiesensein zu thematisieren. Aus dieser Dialektik könnte dann eine kritische Theorie der Verdinglichung verfasst werden, die ihren Gegenstand schließlich als Signatur der modernen Gesellschaft begreift. ■

Axel Honneth, *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*, Suhrkamp Verlag Frankfurt/M., 2004, 113 Seiten, 14,90€.

anzeige

Der Filzstift als Waffe

Göttinger Autonome versuchen sich als Künstler

JÖRG FOLTA/JAN GERBER

Das Problem, etwas zu malen, wird nicht dadurch gelöst, es möglichst naturalistisch oder abstrakt wiederzugeben, sondern das umzusetzen, was im Menschen das betreffende Gefühl erwecken kann. Kunst interpretiert Empfindungen und drückt sie aus. Das Medium Kunst zu beherrschen, setzt deshalb voraus, dass das, was künstlerisch wiedergegeben werden soll, als Emotion begriffen wird. In der Konsequenz heißt Kunst, Dinge und Zusammenhänge von innen zu begreifen, sich in sie hineinzuversetzen. Das bedeutet, dass eine/r Künstler/in nur Dinge im Medium Kunst darstellen kann, die er/sie (zumindest bis zu einem bestimmten Grad) selber ist."

Dieses Zitat ist keinem Volkshochschulprogramm entnommen; es stammt auch nicht aus der Selbstverständniserklärung eines esoterischen Kreativtherapiekreises. Solche Zeichenlehrerweisheiten verbreitet seit Mitte der 80er Jahre der Göttinger Zusammenschluss Kunst und Kampf (KuK). Nachdem es um die Gruppe seit etwa 2000 still geworden war - Ästheten hofften bereits, endlich aufatmen zu können - scheint sie nun wieder auferstanden zu sein. Bernd Langer, der wohl bekannteste KuK-Aktivist und Herausgeber des KuK-Bandes *Kunst als Widerstand*, tingelte im November 2006 mit einer Vortragsreihe durch Niedersachsen, Sachsen-Anhalt und Thüringen. Eine Kranzniederlegung aus Anlass des 65. Jahrestages der Ermordung zweier kommunistischer Widerstandskämpfer wurde mit einem KuK-Plakat beworben, im Januar sollte Langer im sächsischen Chemnitz einen „Workshop" zum Thema „Organisierung der autonomen Szene" abhalten und über die KuK-Homepage kann wieder eine Ausstellung mit den Bildern der Gruppe gebucht werden. Aus diesem Anlass sollen das Gesamtkunstwerk KuK und der KuK-Bildband *Kunst als Widerstand*, der vor genau zehn Jahren bei Pahl-Rugenstein erschien, an dieser Stelle noch einmal in angemessener Weise gewürdigt werden.

Autonome im Kampf gegen die böse Klassenjustizspinne

Die Gruppe Kunst und Kampf, die vor allem für den Entwurf von Demoplakaten („Plakatkunst") bekannt ist, entstand im Dunstkreis der Göttinger Autonomen-Gang Antifa [M]. Folgt man der Gruppenlegende war diese Gründung eine Reaktion auf die bis dahin fehlenden „inhaltlichen Überlegungen zu Kunst und Widerstand". Walter Benjamins Kunstwerk-Aufsatz aus den 30er Jahren oder Peter Weiss' *Ästhetik des Widerstands* von 1976 bis 1981 waren im autonomen Göttingen der 80er Jahre also noch nicht angekommen. KuK machte sich nun also daran, nachzuholen, was Benjamin, Weiss, Lukács und andere bereits ohne Anbindung an die autonome Szene erledigt hatten. In der 30-seitigen Programmschrift *Kunst als Widerstand*, die im gleichnamigen Band dokumentiert ist, verbreitete die Gruppe 1986 erstmals die theoretischen Grundlagen, auf deren Basis seither unglaublich einfältige Plakate und - kein Witz! - Ölgemälde entstanden sind: Kapitalisten sind dick und rauchen Zigarre, Polizisten sind willenlose Marionetten, die unterdrückten Massen müssen nur mobilisiert werden usw. In Form und Inhalt schließen die KuK-Werke direkt an entsprechende Versuche im KPD-Umfeld der 20er Jahre an, deren schon damals unbedarfter Realismus einfach übernommen wird. Die Resultate sehen in der Regel aus, wie mit Hammer und Sichel layoutet oder im Grundkurs Kunsterziehung ohne spezielle Vorgaben zusammen geschmiert. Der Filzstift als Waffe, so könnte dann auch das heimliche Motto der Gruppe lauten.

Da einfältig allein nicht reicht, mag es KuK kongenial meist auch martialisch und pathetisch. Da wird gerungen, gezündelt und angeprangert, dem Klassengegner - natürlich von Männern mit Masken - gezeigt, wo der Hammer hängt, das Schweinesystem gegeißelt und trotz alledem die eigene Befindlichkeit nicht vergessen: „Positiv formuliert", so ist in *Kunst als Widerstand* zu lesen, „ist für das Individuum der Kampf für eine andere Gesellschaft völlig farblos, leer und unsinnig, wenn nicht schon während dieses Prozesses [gemeint ist der 'Kampf- und Transformationsprozess' - JF/JG] ein sehr intensives Lebensgefühl und eine Lebenspraxis/-weise existiert, mit der mensch sich über die alten Normen hinwegsetzt." Spätestens mit dieser Aussage dürfte deutlich werden, wem man hier aufgesessen ist: einer Horde liebkosungswütiger Zahnarztkinder, die ihren Freunden, Nachbarn und Mitbewohnern ihre Teepausenrevolutionsromantik aufdrücken und eine Diktatur der konstruktiven Kritik errichten wollen. Denn Kunst, so KuK, „heißt Bewusstsein schaffen, Widersprüche entwickeln, Probleme auf-

zeigen, Lösungen provozieren. Kunst heißt, in individuelle und gesamtgesellschaftliche Prozesse eingreifen und immer wieder den Versuch der Klärung zu unternehmen, also Stellung zu beziehen. Nur diese Inhalte heben Kunst von billiger Propaganda ab."

Doch nicht nur in der äußeren Form, auch programmatisch folgt Kunst und Kampf den Vorstellungen der Thälmann-KPD. Auschwitz? Nie gehört. Antisemitismus? Ablenkungsinstrument der Bonzen. Volksgemeinschaft? Propagandalüge der Nazis. Dass die deutsche Arbeiterklasse in diesem Licht als knorke und für das Gute (Revolution!) eintretende Truppe durchgeht und ihrer ganz in diesem Sinne entstandenen Propagandakunst kein Härchen gekrümmt wird, ist dann nur logisch. Und so strotzen die KuK-Plakate nur so von Massendarstellungen, deren Protagonisten wahlweise gegen Staat, Kapital, Bullen, Justiz und Banken, am liebsten aber gegen alle zugleich antreten. Da die Massen trotz ihres Durchblicks zuvor aber auch noch ein bisschen überzeugt werden müssen - sonst wäre die Arbeit autonomer Künstlerkollektive nämlich sinnlos - ist laut Aussage des KuK-Aufsatzes *Suche nach Erkenntnis* eine „allgemeinverständliche Symbolik" nötig. Mit anderen Worten:

Ohne Worte

Schematisierung und Vereinfachung der Realität. Hier sind die KuK-Aktivisten zweifellos Klassenbeste. So wird das ohnehin infantile Weltbild des ideellen Gesamtautonomen der 80er Jahre in den Collagen und Bildchen der Göttinger Gruppe schließlich noch einmal verniedlicht. Denn: „Auch ohne Schrift und den unmittelbaren zeitlich/politischen Zusammenhang müssen die Plakatabbildungen verständlich sein, für sich sprechen. Das heißt, faktisch stellen sie eine Art Bildgeschichte dar beziehungsweise wird eine in Abbildungen kodifizierte Sprache verwendet. So soll zumindest das Hauptanliegen von KuK-Plakaten auch Menschen verständlich sein, die mit Politik nichts zu tun haben." „Weniger 'zyklische Krise', mehr zerbrochene Klosettschüsseln" - das soll bereits Ernst Thälmann vom Wirtschaftsredakteur der Parteizeitung *Rote Fahne* gefordert haben.

Dem Charakter der Autonomen als „bürgerliche Jugendkultur in antibürgerlicher Absicht" (G. Fülberth) ist es wohl geschuldet, dass sich das autonome Plakatmalerkollektiv vom bürgerlichen Kulturbetrieb abgrenzt und seine Kunst als „antagonistische" verstanden wissen will. Zwangsläufig bekommt man es nun mit dem Bullenstaat zu tun. Denn breiten Raum nimmt in *Kunst als Widerstand* die Verfolgung der KuK-Aktivisten ein. Ohne die jeweiligen Ermittlungsverfahren, so wohl die dumpfe Ahnung Bernd Langers und seiner Freunde, wäre die Wahrnehmung ihres Outputs vermutlich auf die Studenten der regionalen geisteswissenschaftlichen Fakultät beschränkt geblieben. Die Staatsorgane machten sich hiermit unfreiwillig zum Handlanger von KuK und spielten insofern eine ähnlich tragische Rolle wie ihre Kollegen des Staatssicherheitsdienstes der DDR. Konnte man diesem durchaus eine gewisse Geschmackssicherheit attestieren, wenn so unnachahmliche Nervensägen wie Wolf Biermann, Freya Klier oder Stephan Krawczik kurzerhand in den Westen abgeschoben wurden, so trugen sie damit dennoch nachhaltig zur Popularität ihrer Opfer bei. Ähnlich auch im Fall Kunst und Kampf: Vermutlich durch die ästhetische Zumutung der Bilder Bernd Langers (grandios: „Das M-Konzept"!) zum Einschreiten veranlasst, provozierten die Ermittlungsbehörden damit eine breite Solidaritätskampagne: KuK-Aktivsten hielten Vorträge, in denen sie aus dem Grad der Repression fälschlicherweise auf ihre politische - und schlimmer noch: künstlerische - Bedeutung schlossen, in autonomen Klitschen wurden KuK-Ausstellungen organisiert, und im südlichen Niedersachsen soll es ein Malversuch der Gruppe sogar in die Lokalzeitung geschafft haben.

Trotz all dieser Kritik am Proletkult, dem Kampfsportspleen und dem Maskenfimmel der Göttinger Abziehbildautonomen sollen abschließend auch einige gute Seiten des KuK-Bandes erwähnt werden. So erscheint es schon als angenehm anachronistisch, wenn in einer Zeit, in der bei Teilen der Antifa bereits ein Umdenken eingesetzt hatte - die Diskussionen um Dolgenbrodt und Gollwitz wurden in der Zeit geführt, in der auch der KuK-Bildband erschien - derlei Mumpitz ohne das geringste Gefühl von Selbstzweifel veröffentlicht wird. Das erfordert Chuzpe. Tiefe Einblicke gewährt der Band auch in die Polit-Szene der 80er und frühen 90er Jahre, wenn auf einem KuK-Plakat, das ein Punkkonzert im Göttinger Juzi bewirbt, der Hinweis „ohne Alkohol" zu lesen ist. Interessant auch die Anthologie von Demo- und Plakatsprüchen: „Kampf dem imperialistischen Imperialismus/ die Front entsteht als kämpfende Bewegung", „Alle Menschen auf die Beine/ gegen die Faschistenschweine" oder „Zusammen mit den Kindern Südafrikas/ tanzen wir unseren Tanz/ zu heißen, bewegten Rhythmen/ der gleiche Feind/ zum gleichen Licht/ Freiheit". Und sich abends bei einem guten Glas Wein die KuK-Schwarte zur Hand zu nehmen und darin zu schmökern, verursacht Dauerschmunzeln. So viel unfreiwilliger Humor in einem reich bebilderten Buch, gedruckt auf schönem Mattglanzpapier, ist schon ein außerordentliches Vergnügen. Danke KuK. ■

Bernd Langer (Hrsg.), *Kunst als Widerstand. Plakate, Ölbilder, Aktionen, Texte der Initiative Kunst und Kampf*, Bonn 1997.

Brief an Ferdinand Lassalle

GEORG WEERTH

Hamburg, 3. Mai 1851

Lieber Lassalle!

Da ich gar nicht wusste, ob und wo Dich mein Brief treffen würde, so hatte ich meine neulichen Zeilen absichtlich so kurz gefaßt. Jetzt weiß ich, daß Du wieder in Deiner alten Umgebung bist, und ich beeile mich, Dir meine herzlichen Grüße hinüberzusenden, indem ich Dich bitte, mich der Gräfin sehr empfehlen zu wollen.

Du mußt von jetzt an recht für Deine Gesundheit sorgen: viel schlafen, regelmäßig spazierengehen, gut essen und trinken und wenig denken. Dies allein führt zur Glückseligkeit.

Ja, es wäre das beste, wenn Du die Gräfin veranlassen könntest, alle Prozesse an den Nagel zu hängen. Du würdest sie dann nach Italien begleiten. Dort setztet Ihr Euch an das blaue Mittelmeer und studiertet den Dante oder meine interessanten Briefe - die Myrten und Orangen würden Euch lieblich umduften, die See rauschte, und alle Not wäre vergessen. Statt dessen zankt Ihr Euch fortwährend mit verderblichen Advokaten, mit Kerls, die Gott in seinem Zorne erschaffen hat, aus Käserinden und Sternschnuppenschnäuzen. Ihr verbittert Euch das Leben, verliert Euer Geld und Eure Prozesse, und in dieser ewigen Angst, ja in dieser ewigen Hatzfeldtschen Hetzjagt streichen die schönsten Jahre vorüber, und das Alter kommt, wo das Blut nicht mehr perlt und wo wir alle Schafsköpfe werden.

Drum tue, was ich Dir rate. Weisheit spricht aus meinem Munde. Ich bin ein alter Mann, vielleicht der einzige alte Mann, der noch kein Schafskopf ist; ich muß wissen, was der Jugend frommt - und mittlerweile sorgt die Weltgeschichte für das übrige, und es wird sich später finden, ob sie Dich noch einmal nötig hat.

Die Reise, die ich jüngst geträumt habe - denn Träumen ist das rechte Wort für solches Reisen -, ging, wie Du weißt, von London über Amsterdam durch das kölnische Arresthaus nach Hamburg und Schottland, und ich muß Dir wirklich in allem Ernst raten, Edinburgh nächstens mit Deinem Besuch zu erfreuen, denn dies ist bei weitem die schönste Stadt, die ich noch gesehen habe. Auch die Hochlande sind nicht übel, aber doch nur zu der sonnigsten Jahreszeit und bei anhaltendem Trinken starker geistiger Getränke.

Über Newcastle und Manchester nach London hinunterpurzelnd, ging ich dann via Southampton nach Oporto und Lisbon und verlebte in Cintra einige Herbsttage, die von meinem kölnischen Arresthaus-Frühling sehr verschieden waren. Im Oktober und November wurde Cadiz meine Residenz, die weiße Stadt im blauen Atlantik, die Stadt der funkelnden Augen und der zierlichen Füße. Dann ein Ausflug nach der Nordküste von Afrika und Gibraltar, von wo wir in großer Kavalkade zur Fuchsjagd nach dem spanischen Festlande zurückritten. Hierauf Malaga und Granada, das Land der Kontraste, oben der ewige Schnee der Sierra Nevada, und unten im Tale ewige Rosen. Ja, ein Land der Kontraste, namentlich für mich, denn wenn ich den Tag über mit Sir John Packington an den Fontänen der Alhambra gelegen hatte, so machte ich abends Geschäfte in Öl und Trauben von Spanien nach Amerika und in Industrieproduktion von Schottland und Deutschland nach Spanien. Lache nicht! Du verstehst so etwas nicht. Der Handel ist für mich das weiteste Leben, die höchste Poesie.

Heitere Tage verstrichen in Sevilla, und mit schwerem Herzen riß ich mich los von dem schönen Andalusien, von dem Lande, das ich ewig lieben werde. Über Cordova durch die Sierra Morena und durch die Mancha, wo ich vergebens nach meinem großen Ahnen, dem unvergleichlichen Don Quijote, forschte, setzte ich meine Reise nach Toledo, Aranjuez und Madrid fort; säuselte auch seitwärts nach dem Eskorial und eilte dann durch Aragonien nach Barcelona, um hier plötzlich von meiner alten Krankheit, dem Spleen, in höchst bedenklicher Weise überrascht zu werden.

Ich hatte nämlich seit sechs Monaten kein schlechtes Wetter gesehen und konnte es wirklich nicht länger unter dem ewig schönen Himmel aushalten. Ich warf mich also auf das erste Schiff, fuhr nach Marseille, quer durch die Provence über Paris und Bingen auf Köln und stürzte endlich erfrischt hier in die Hamburger Fleeten. [...]

Einstweilen empfehle ich Dich den ewigen Göttern und bleibe

Dein G. Weerth.

Aus: Georg Weerth, *Sämtliche Werke in fünf Bänden*, Herausgegeben von Bruno Kaiser, Fünfter Band, *Briefe*, Aufbau-Verlag, Berlin 1956, S. 405-408.

Ausgewählt von der Georg-Weerth-Gesellschaft Köln.

Naivität und Urzustand

Das Kölner Museum Ludwig präsentiert Paul Klees Spätwerk

MICHAEL BERKE

Kunst gibt nicht das Sichtbare wieder, sondern macht sichtbar. (1)

Paul Klee (1920)

Als Walter Benjamin über Paul Klees (1879-1940) *Angelus Novus* schrieb, diesem treibe ein Sturm entgegen, der „ihn unaufhaltsam in die Zukunft" befördere, während der „Trümmerhaufen vor ihm zum Himmel" wachse (2), und mit diesem Sturm den Fortschritt identifizierte, da hatte er ein besonderes Merkmal von Klees Malerei interpretiert: die Naivität. Der Engel ist wirklich mit offenem Mund und vom Schrecken erfasst dargestellt, doch gleichzeitig hat er etwas kindlich-unschuldiges - also genau das, was gewöhnlich mit der Engelsgestalt assoziiert wird. Kein menschliches Kind kann so rein und unschuldig sein wie es das Bild des Engels erfordert. Vielleicht ist das der Grund dafür, dass Klee sich ausgerechnet mit jener Himmelsgestalt so intensiv beschäftigte. Dem Verhängnis gegenübergestellt ist - entlehnt aus dem christlichen Glauben an das Jenseits - die bloße Verkörperung der Reinheit. Diese Reinheit allerdings, das zeigt Benjamin, bleibt selbst nicht unberührt von dem Schrecken, der sie umgibt. So sehr also der Engel als Identifikationsfigur zu taugen scheint, so sehr beharrt Klee doch darauf, dass es kein außerhalb, kein Jenseits mehr gibt.

Nun ist der *Angelus Novus* in der zu erörternden Ausstellung nicht präsent, schließlich zeigt sie das Spätwerk Klees; der *Angelus Novus* aber ist aus dem Jahre 1920. Die Frage wäre also berechtigt, wieso dieser Artikel ausgerechnet mit dem „Engel der Geschichte" (Benjamin) beginnt. Die Antwort folgt sogleich: Die Darstellung des Engels bildet einen gewissen, vielleicht beliebig gewählten, aber dennoch sinnvollen Rahmen für die Auseinandersetzung mit Klees Werk. Denn der *Angelus Novus* ist keineswegs die einzige Engelsgestalt, die in dessen Oeuvre auftaucht, vielmehr ist gerade im Spätwerk, das nun in Köln gezeigt wird, eine ganze Serie von Engelsdarstellungen vorhanden. Am bekanntesten vielleicht der *Schellen-Engel* von 1939 oder der Zyklus *Krise eines Engels* I und II, ebenfalls von 1939. Nimmt man das Entstehungsdatum der Bilder nicht bloß äußerlich, sondern erblickt darin einen zum Bild selbst gehörenden geschichtlichen Kontext, so ist klar, dass hier ganz verschiedene Erfahrungen Eingang gefunden haben; dass sich das inhaltlich Verschiedene in bloß derselben Form ausdrückt. Doch diese Form selbst wird vom Inhalt berührt: ist der *Angelus Novus* zwar kindlich - etwas, das auch für den *Schellen-Engel* zutrifft -, aber doch in gewissem Sinne kompakt und einheitlich, so sind die Engelsgestalten im Spätwerk gebrochene Figuren, eigentümlich verrückt. Der Engel von 1920 ist durch den Schrecken gezeichnet, der ihm im Ersten Weltkrieg zugefügt wurde, aber er hat noch die Kraft sich zu erschrecken; der Engel von 1939 aber ist bereits verrückt geworden, lebt das Kindliche nur mehr als Farce, als Parallelwelt, weil die wirkliche Welt untergegangen ist. Der Schrecken ist in seine Physiognomie übergegangen. (3)

Schellen-Engel (1939)

Die Erfahrungen, die Klee, der als Soldat für Deutschland am Ersten Weltkrieg teilnahm und 1933 als entarteter Künstler aus dem Land gejagt wurde, am eigenen Leib erfahren musste, kehren in seinen Bildern wieder: „Natürlich komme ich nicht ungefähr ins tragische Geleis, viele meiner Blätter weisen darauf hin und sagen: Es ist an der Zeit", schreibt er im Januar 1940 in einem Brief. (4) Doch Klee wäre ein anderer, wenn er darüber zum politischen Mahner geworden wäre. Denn er will eben nicht das Sichtbare wiedergeben, das ein bloßes Kopieren, ein Abbilden im wortwörtlichen Sinne wäre, sondern will seinerseits sichtbar machen, das Verborgene erst hervorholen. Das gelingt ihm wie nur den wenigsten durch seine unglaubliche Fähigkeit, den Figuren Ausdruck zu verleihen. Sie erscheinen als belebte Individuen mit einer Geschichte, aber letztlich sind sie keine Einzelwesen, sondern abstrakte Charaktere. Deutlicher noch als bei den Engeln wird dies bei einer Serie von Bleistiftzeichnungen, die personale Eigenschaften oder Tätigkeiten darstellen, sich aber auf den bloßen Ausdruck beschränken. Die Zeichnung *weiland Pianist* (1940) etwa ist durch übergroße und detailreiche Hände charakterisiert, die Klaviertasten sind nur angedeutet. Die Hände wirken

locker, eine hängt schlaff hinab. Die gleichsam verdrehten Augen scheinen unabhängig voneinander zu sein - während das linke Auge auf den Flügel fixiert ist, der vom Körper des Pianisten nicht eindeutig zu trennen ist, ist das rechte Auge stumpf zur Seite gerichtet und schaut fast feindselig auf alles, was die musikalische Kontemplation beeinträchtigen könnte. Bei *weiland Pauker* (1940) kehrt diese Darstellung wieder. Hier sind die Hände zwar als Halter der Schlagstöcke von Bedeutung, nicht aber die Finger - folgerichtig ließ Klee sie weg. Stattdessen gleicht der Pauker einem Bodybuilder, sein Oberkörper und seine Oberarme sind riesig und mus-kulös. Die Augen sind leer und der Kopf ist gen Himmel gereckt. Die Kraft ist hier das einnehmende Charakteristikum. Der Harfenspieler in *weiland Harfner* (1940) kommt gleich ganz ohne Instrument - und sei es auch nur angedeutet wie beim Pauker durch die Schlagstöcke und wie beim Pianisten durch die Tastatur - aus. Allentscheidend sind seine Körperhaltung und die eine große, kräftige Hand.

Doch man sollte nicht auf den Einfall kommen, hier würden Arche- oder Idealtypen verbildlicht. Die Darstellung hat immer einen historischen Kontext, so wie für Paul Klee der Begriff der Bewegung zentral war, die „allem Werden zugrunde" liege. (5) Doch Bewegung wird von ihm nicht im hegelschen oder marxistischen Sinne als Fortschreiten eines Gesetzes verstanden, sondern als „Urbeweglicher 'Zustand'", als „Ziel ohne Willen, ohne Gehorsam". Es sei „zunächst nur ein Prinzip: sich zu bewegen, also kein Bewegungsgesetz, kein besonderer Wille, nicht specielles, nichts geordnetes. Chaos und Anarchie, trübes Wallen." (6) Damit trifft er das blinde Walten der Geschichte, des - wie Benjamin es nennt - „Fortschritts", wesentlich besser als alle marxistischen Geschichtsphilosophen zusammen. Wenn er sagt: „Kein hier, kein dort, nur ein Überall" (7), dann spricht er damit aus, dass die Geschichte gerade in der Ungeschichtlichkeit sich ausdrückt, in dem blinden Wüten, das an keinem besonderen Ort festzumachen ist, sondern die Totalität ist.

Der einzige Ausweg liegt dennoch in der Beweglichkeit selbst: „die Beweglichkeit als Vorbedingung zur Veränderung aus diesem Urzustand." (8) Diese Veränderung ist in der Kunst Paul Klees angelegt, insofern er sich anschickt, die Bewegung in die eigenen Hände zu nehmen und dabei gerade nicht zu **verwirklichen** oder zu **vollenden**, sondern die Bewegung in gewissem Sinne **umzuleiten**, sie aus dem anarchischen Urzustand **herauszuführen**. Das erfordert auch vom Betrachter mehr als Konsumtion: Nicht nur der Künstler, auch „des Beschauers wesentliche Tätigkeit ist zeitlich. Der bringt Teil für Teil in die Sehgrube und um sich auf ein neues Stück einzustellen, muss er das alte verlassen. Einmal hört er auf und geht; wie der Künstler. Hält er's für lohnend, kehrt er zurück; wie der Künstler. Dem gleich einem weidenden Tier abtastenden Auge des Beschauers sind im Kunstwerk Wege eingerichtet." (9) Diese Wege kann der Künstler nur anlegen - beschreiten muss sie der Beschauer selbst. Wenn in dem Bild *Ein Träumender sieht zurück* (1939) die konturhafte Gestalt des Träumenden aus den grellen, vom Gelb dominierten Farben des Hintergrundes hervortritt, dann sollte man durchaus annehmen, die hintergründige Farbkomposition repräsentiere die Vergangenheit. Ist dieser Weg erst einmal beschritten, dann wäre zu dechiffrieren, wieso erstens die Vergangenheit in Komplementärfarben dargestellt ist und zweitens weshalb der Körper des Träumenden hauptsächlich durch das Rot ausgefüllt ist. Doch zu derlei Antworten vorzustoßen lohnt sich nur, wenn der Beschauer den Weg selbst beschreiten kann - was im Rahmen dieses Artikels leider nicht der Fall ist.

Paul Klee hat vielleicht deshalb einen so auf den ersten Blick naiv wirkenden Stil entwickelt, weil er das Unsichtbare gerade im scheinbar Ursprünglichsten entdeckte. Dies zeigen auch die Anleihen an die Höhlenmalerei, deren er sich bedient. Es geht hier nicht um die Wiederherstellung oder Nachahmung eines Urzustandes, sondern darum, dass der Urzustand noch überhaupt nicht verlassen ist. Dem blinden Wüten der Geschichte wäre sich entgegen zu stellen wie es der *Angelus Novus* versuchte, der dem Treiben jedoch nicht standhalten konnte. Ob die verrückten Gestalten der postnazistischen Ära dazu überhaupt noch in der Lage sind, diese Frage stellt sich zwar; doch von Paul Klee sind hier keine Antworten zu erwarten. Er selbst schien dem Sturm jedenfalls nicht mehr gewachsen zu sein als er nach jahrelanger Krankheit, kurz vor dem Höhepunkt des Schreckens - der planmäßig betriebenen Vernichtung der Juden im Gefolge der Wannseekonferenz -, am 29. Juni 1940 an einer Herzlähmung verstarb. ■

Die Ausstellung Paul Klee. Kein Tag ohne Linie *ist noch bis zum 4. März 2007 im Museum Ludwig in Köln zu sehen.*

Anmerkungen:

(1) Paul Klee, *Kunst-Lehre*, Leipzig 1987, S. 62.

(2) Walter Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in: *Illuminationen. Ausgewählte Schriften 1*, Frankfurt a. M. 1977, S. 255.

(3) Das bezeugt insbesondere auch die Serie *Der wandernde Kopf* I-IV (1939) und daran anschließend die Bilder *Eine Art Kopf sucht Position* (1939), *Falscher Kopf am falschen Ort* (1939) und *Kopf entbehrlich* (1939).

(4) Karl Gutbrod (Hrsg.), *Lieber Freund. Künstler schreiben an Will Grohmann*, Köln 1969, S. 84. Zitiert nach: *Paul Klee. Kein Tag ohne Linie*, Ausstellungskatalog, Herausgegeben vom Zentrum Paul Klee Bern mit Tilman Osterwold, Ostfildern-Ruit 2005, S. 186.

(5) Paul Klee, *Kunst-Lehre*, S. 62f.

(6) Paul Klee, *Pädagogischer Nachlass 17a M20/10*. Zitiert nach: Ausstellungskatalog, S. 20.

(7) Ebd.

(8) Ebd.

(9) Paul Klee, *Kunst-Lehre*, ebd.

Termine

Montag, 12. März
Thomas Hobbes: Leviathan
In der Reihe „...when the law breaks in..." - Offene Lese- und Diskussionsreihe zum Verhältnis von Recht und Souveränität, Staat und Krise
Club Courage, Friedensstraße 42 (Hinterhof), Münster, 20 Uhr
Veranstalter: Gruppe Gesellschaft im Widerspruch

Dienstag, 13. März
Jüdischer Widerstand im Minsker Ghetto
Vortrag und Diskussion mit Felix Lipski
Kulturzentrale HundertMeister, Dellplatz 16a, Duisburg, 20 Uhr.
Veranstalter: antifa3D in Kooperation mit dem Bildungswerk der humanistischen Union Essen und dem Deutsch–Israelischen Jugendforum.

Israels Existenzkampf
Eine moralische Verteidigung seiner Kriege
Buchpräsentation mit Yaacov Lozowick (Jerusalem)
Katholische Akademie, Herrengraben 4, Hamburg, 19 Uhr

Mittwoch, 14. März
Spektakel – Kunst – Gesellschaft
Guy Debord und die Situationistische Internationale
Buchpräsentation:
Zwi Negator über die situationistische Revolutionstheorie / Stephan Grigat über den Antizionismus der Situationisten
Conne Island, Koburger Straße 3, Leipzig, 18 Uhr.

Israels Existenzkampf
Eine moralische Verteidigung seiner Kriege
Buchpräsentation mit Yaacov Lozowick (Jerusalem)
Jüdisches Zentrum Jakobsplatz, München, 20 Uhr

Donnerstag, 15. März
Israel nach dem Libanonkrieg
Vortrag von Stephan Grigat
Kulturladen Nord, L-Raum, Wurzelbauerstraße 29, Nürnberg, 19:30 Uhr.

Israels Existenzkampf
Eine moralische Verteidigung seiner Kriege
Buchpräsentation mit Yaacov Lozowick (Jerusalem)
Heinrich-Böll-Stiftung, Mühlenstr. 9, Rostock, 19.30 Uhr

Freitag, 16. März
Halbmond & Hakenkreuz
Das 'Dritte Reich', die Araber und Palästina
Vortrag und Buchpräsentation mit Martin Cüppers
Neues Institutsgebäude, Hörsaal II, Universitätsstraße 7, Wien, 20 Uhr.
Veranstalter: Café Critique, Studienvertretung Politikwissenschaft der Uni Wien.

Israels Existenzkampf
Eine moralische Verteidigung seiner Kriege
Buchpräsentation mit Yaacov Lozowick (Jerusalem)
Üstra-Remise, Hannover, 19 Uhr

Sonntag, 18. März
Israels Existenzkampf
Eine moralische Verteidigung seiner Kriege
Buchpräsentation mit Yaacov Lozowick (Jerusalem)
ZJD-Haus, Falkensteiner Str. 1, Frankfurt/M., 20 Uhr

Montag, 19. März
Israels Existenzkampf
Eine moralische Verteidigung seiner Kriege
Buchpräsentation mit Yaacov Lozowick (Jerusalem)
Plantage 13, Bremen, 20 Uhr

„Oktober" von Sergej Eisenstein
Filmvorführung mit Einleitung von Christoph Hesse
Verein Helle Panke, Kopenhagener Str. 76, Berlin, 19 Uhr

Dienstag, 20. März
Israels Existenzkampf
Eine moralische Verteidigung seiner Kriege
Buchpräsentation mit Yaacov Lozowick (Jerusalem)
Galerie im Filmhaus, Mainzer Straße, Saarbrücken, 20 Uhr

Mittwoch 21.März
Jargon der Demokratie
Über den neuen Behemoth
Lesung und Diskussion mit Gerhard Scheit
Conne Island, Koburger Straße 3, Leipzig, 19 Uhr.
Veranstalter: Conne Island, Ca-Ira Verlag, Bündnis gegen Antisemitismus

Montag, 2. April
Carl Schmitt: Politische Theologie
In der Reihe „...when the law breaks in..."
Club Courage, Friedensstraße 42 (Hinterhof), Münster, 20 Uhr
Veranstalter: Gruppe Gesellschaft im Widerspruch

Dienstag, 24. April
Antisemitismus und Antizionismus in der Linken
Veranstaltung mit Stephan Grigat u. a.
Hamburg
Veranstalter: Bad Weather

Donnerstag, 26. April
Halbmond und Hakenkreuz
Das 'Dritte Reich', die Araber und Palästina
Buchpräsentation mit Martin Cüppers
I.G.Farben-Haus der Uni, Grüneburgplatz 1, Frankfurt/M., 20 Uhr

Montag, 7. Mai
Georg Lukács: Geschichte und Klassenbewusstsein.
In der Reihe „...when the law breaks in..."
Club Courage, Friedensstraße 42 (Hinterhof), Münster, 20 Uhr
Veranstalter: Gruppe Gesellschaft im Widerspruch

Mittwoch, 9. Mai
Islamischer Antisemitismus und der Nahostkonflikt
Jüdisches Museum, Dorotheergasse 11, 1010 Wien, 18:30 Uhr
Veranstalter: Scholars for Peace in the Middle East (Austria) mit Unterstützung von Café Critique u. a.

Samstag, 12. Mai
Jargon der Demokratie
Über den neuen Behemoth
Buchpräsentation mit Gerhard Scheit
Café Kurzschlusz der FH, Kleiststraße 5, Frankfurt/M., 20 Uhr

Montag, 28. Mai
Im Satellitenstaat Kroatien
Eine Odyssee des Überlebens 1941-1945
Buchpräsentation mit Zeev Milo (Tel Aviv)
Frankfurt/M., 20 Uhr

Montag, 4. Juni
Im Satellitenstaat Kroatien
Eine Odyssee des Überlebens 1941-1945
Buchpräsentation mit Zeev Milo (Tel Aviv)
Köln, 19:30 Uhr
Veranstalter: Georg-Weerth-Gesellschaft Köln

Franz Neumann: Der Funktionswandel des Gesetzes
In der Reihe „...when the law breaks in..."
Club Courage, Friedensstraße 42 (Hinterhof), Münster, 20 Uhr
Veranstalter: Gruppe Gesellschaft im Widerspruch

Impressum

Prodomo e.V.

V.i.S.d.P.: B. Assion

Postfach 30 10 22
50780 Köln

Website:
www.prodomo-online.tk

E-Mail:
redaktionprodomo@yahoo.com

PDF-Abo:
prodomo_abo@yahoo.com

Prodomo - Zeitschrift in eigener Sache erscheint vierteljährlich als Onlinezeitschrift und kann kostenlos als PDF oder in kopierter Version zum Preis von € 3 + € 1 Porto bestellt werden.

Die Artikel spiegeln die Meinung der Autoren wieder und müssen nicht mit der der Redaktion übereinstimmen.

Die Redaktion haftet nicht für unverlangt eingesandte Manuskripte. Textvorschläge können per E-Mail eingesandt werden.

Die aktuellen Anzeigenpreise sind der Website zu entnehmen.